HISTÓRIA DA LINGUAGEM

JULIA KRISTEVA

Tradução de
Maria Margarida Barahona

ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
BIBLIOTECA
5489

Desde os mitos até às mais elaboradas especulações filosóficas, levantou-se sempre o problema das origens da linguagem — o seu aparecimento, os seus primeiros passos. Embora a linguística como ciência se recuse a admiti-la e ainda mais a encará-la (afirmou-se que este problema estava fora do campo de interesse da Sociedade Linguística de Paris), a questão existe e a sua permanência é um sintoma ideológico constante.

As crenças e as religiões atribuem essa origem a uma força divina, aos animais e a seres fantásticos que o homem teria imitado.

Pretendeu-se também encontrar a *língua original,* aquela que teria sido falada pelos primeiros homens, e donde derivariam as outras línguas. Assim Heródoto (II, 2) relata a experiência de Psamético, rei do Egipto, que teria mandado educar duas crianças desde o seu nascimento sem nenhum contacto com qualquer língua; a primeira palavra das crianças foi βεκος («pão» em frígio, o que levou o rei a concluir que o frígio era mais antigo do que o egípcio).

Pretendeu-se igualmente descobrir a «origem» da linguagem observando a aprendizagem da prática linguística pelos cegos e pelos surdos. Fazem-se observações com o mesmo objectivo sobre a aprendizagem da língua pelas crianças. Tentou-se descobrir as leis primordiais da língua observando os hábitos locutórios das pessoas bilingues e poliglotas, na hipótese do poliglotismo ser um momento histórico anterior ao monoglotismo (isto é, à unificação de uma língua para uma determinada comunidade). Por mais interessantes que possam ser todos estes dados, revelam-nos apenas o processo através do qual uma língua *já constituída* é *aprendida* pelos sujeitos de uma determinada sociedade, e podem elucidar-nos sobre as particularidades psicossociológicas dos sujeitos que falam ou aprendem uma certa língua. Mas não podem esclarecer o processo histórico de formação da linguagem, e ainda menos a sua «origem».

Quando os investigadores modernos se dedicam à «pré-história» da linguagem, entendem por isso sobretudo as mais antigas etapas conhecidas: quer registadas por documentos, quer reconstruídas em estudos comparados, e que permitem assim hipóteses sobre estádios anteriores de que não temos testemunhos. Entre os dados de base para uma reconstrução do passado linguístico, destacam-se sobretudo a decifração dos hieróglifos egípcios, das inscrições cuneiformes, das epígrafes dos povos da Ásia Menor ou dos Etruscos, as runas germânicas, os monumentos ogâmicos, etc. A partir destes testemunhos escritos podem-se fazer deduções referentes não apenas à vida linguística, mas à vida social, em geral, das diversas populações. Por seu lado, a linguística comparada, acompanhando a vida das palavras nas diferentes línguas — a sua migração e a sua tranformação —, pode deduzir certas leis linguísticas que nos permitem reconstruir o passado longínquo da linguagem. A estas investigações juntam-se igualmente as descobertas devidas à decifração do material arqueológico: as epígrafes, os nomes dos deuses, dos lugares, das pessoas, etc., cuja constância e duração na história são um índice seguro que permite o acesso ao passado distante da língua.

Propuseram-se várias teorias-hipóteses para explicar a «origem» e a pré-história da linguagem: hipóteses cuja audácia depressa é desmentida e destruída por proposições inspiradas por outros princípios ideológicos. Assim, o soviético N. Marr formulou uma teoria *estadial* da linguagem; dividindo as línguas em quatro tipos que correspondem às etapas da sociedade: 1. o chinês e algumas línguas africanas; 2. o fino-húngaro e o turco-mongólico; 3. o jafético e o hamítico, que caracterizam o feudalismo; 4. as línguas indo-europeias e semíticas, que caracterizam a sociedade capitalista. A sociedade comunista devia ser representada por uma língua universal. Esta teoria foi vivamente criticada por Estaline que afirmou que a língua não é uma superstrutura, e por conseguinte não acompanha fielmente as transformações históricas das estruturas sociais.

G. Révész em *Origine et Préhistoire du langage* (1946) propôs uma teoria da pré-história linguística em seis estádios, que traça o trajecto que vai desde a comunicação animal até à linguagem humana altamente desenvolvida. No estádio pré-histórico e histórico, observa-se, segundo o autor, uma redução da linguagem aos modos *imperativo, indicativo* e *interrogativo,* e uma diminuição da importância dos gestos. Quanto ao sistema de comunicação do homem primitivo, os

deícticos [1], os gritos e os gestos ocupam um lugar preponderante; essa linguagem limitava-se, ainda segundo Révész, ao *imperativo,* ao *vocativo* e ao *locativo.*

Abandonando a ambição de construir estas teorias gerais, para as quais não se pode fornecer nenhuma prova científica, a linguística actualmente limita-se, como observa A. Tovar, a «estabelecer um estádio arcaico das línguas que têm as mesmas características». Este trabalho foi feito no que diz respeito à fonética por W. Schmidt. Van Ginneken, por seu lado, propôs um tipo de língua que ele considera primitivo e tão antigo como a escrita. Essa «língua» é um sistema de consoantes laterais ou «cliques» (sons obtidos pelos movimentos laterais da língua), em que as vogais estão ausentes. Van Ginneken encontra exemplos deste sistema fonético na língua caucasiana e entre os Hotentotes.

Com o concurso decisivo dos arqueólogos e dos paleontólogos, a linguística tenta estabelecer senão como é que a linguagem apareceu, pelo menos desde quando é que o homem fala. As hipóteses são hesitantes. Para Böklen a linguagem aparece no período mustierense. Leroi-Gourhan é da mesma opinião: considerando que o símbolo gráfico é o verdadeiro passo exclusivamente humano, e que por conseguinte há linguagem humana a partir do momento em que há símbolo gráfico, afirma:

«Podemos dizer que se, na técnica e na linguagem da totalidade dos Antropóides, a motricidade condiciona a expressão, na linguagem figurada dos Antropóides mais recentes a reflexão determina o grafismo. Os mais antigos traços remontam ao fim do Mustierense e tornam-se abundantes por volta de 35 000 antes da nossa era, durante o período de Chatelperron. Aparecem ao mesmo tempo que os corantes (ocre e manganésio) e que os objectos de adorno.»

Poderemos considerar que a linguagem teve um tempo de desenvolvimento, de progressão lenta e laboriosa no decorrer da qual se tranformou no sistema complexo de significação e de comunicação que é hoje, e que a história encontra sempre por mais longe que remonte no passado? Ou então admitiremos, como Sapir, que desde o «princípio» a linguagem está «formalmente completa» e que desde que há homem há linguagem como sistema completo com todas as funções que tem actualmente? Nesta segunda hipótese, não há uma «pré-história» da linguagem, mas apenas linguagem com algumas diferenças no modo de organização do sistema (diferenças fonéticas, morfológicas, sintácticas, etc.) que dão lugar a línguas diferentes.

A hipótese do aparecimento súbito da linguagem é defendida actualmente por Lévi-Strauss. Considera qualquer cultura como «um conjunto de sistemas simbólicos onde se colocam em primeiro lugar a linguagem, as regras matrimoniais, as relações económicas, a arte, a ciência, a religião». Desistindo de procurar uma teoria sociológica para explicar o simbolismo, Lévi-Strauss tenta, pelo contrário, encontrar a origem simbólica da sociedade. Pois esse vasto conjunto de sistemas de significação que é o social funcional tal como o exercício da língua — de um modo inconsciente. Está — tal como a língua — baseado na troca (na comunicação). Deste paralelismo conclui-se que os fenómenos sociais

[1] Deíctico: Termo que designa todas as palavras que situam ou indicam o acto de enunciação e só são inteligíveis em relação a ele *(aqui, agora, hoje,* etc.). Tem por conseguinte um papel importante na teoria saussuriana do discurso, e corresponde à *indicação* na tradição de Peirce.

podem ser assimilados (sob este ponto de vista) à linguagem, e que a partir do funcionamento linguístico podemos ter acesso às leis do sistema social. Ora, escreve Lévi-Strauss, «independentemente do momento e das circunstâncias do seu aparecimento, a linguagem só pôde nascer subitamente. As coisas não começaram a significar progressivamente. Na sequência de uma transformação cujo estudo não releva das ciências sociais, mas sim da biologia e da fisiologia, efectuou-se uma passagem de um estádio em que nada tinha sentido para outro em que tudo possuía um sentido». No entanto, Lévi-Strauss faz uma distinção rigorosa entre este aparecimento brusco da *significação* e a lenta tomada de conhecimento de que «isso significa». «As duas categorias do significante e do significado constituíram-se simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas o conhecimento, isto é, o processo inteligível que permite identificar certos aspectos do significante e certos aspectos do significado uns em relação aos outros... só apareceu a pouco e pouco. O universo significou muito antes de se começar a saber que ele significava.»

Numa perspectiva semelhante, eliminando o problema de uma pré-história da linguagem em favor da questão da estrutura específica do sistema linguístico e de cada sistema significante, propôs-se uma teoria da *relatividade linguística*. Consiste na hipótese de que cada língua, possuindo uma organização particular e diferente das outras, significa o real de um modo diferente; portanto há tantos tipos de organizações significantes do universo quantos os tipos de estruturas linguísticas. Esta ideia, que data de Humboldt para ser retomada por Léo Weisgerber, foi reinventada por Sapir e desenvolvida sobretudo por Benjamin Lee Whorf, principalmente nos seus estudos sobre a língua dos Índios Hopis que ele opôs à «língua europeia média normal». Assim, a língua hopi possui nove vozes verbais, nove aspectos, etc., que são para Whorf outros tantos modos de significar, e indicam as maneiras particulares, próprias dos Hopis, de pensar o espaço e o tempo. Esta teoria esquece que noutras línguas as mesmas «particularidades» podem ser obtidas por meios linguísticos diferentes (uma «voz» pode ser indicada e substituída por um advérbio, uma preposição, etc.), e que, por outro lado, o conjunto dos sistemas significantes numa sociedade é uma estrutura complexa e complementar, em que a língua falada, categorizada por uma certa teoria, não consegue esgotar a diversidade das práticas significantes. Isto não quer dizer que a ciência não possa encontrar no sistema da língua as «especificidades» que está a descobrir actualmente nos sistemas significantes extralinguísticos; quer dizer apenas que é demasiado arriscado deduzir as características «mentais» de uma sociedade a partir das considerações, histórica e ideologicamente limitadas, que se podem fazer sobre a própria língua.

Considerando com prudência a teoria da relatividade linguística, a antropologia e a linguística antropológica estudam as línguas e as teorias linguísticas nas sociedades ditas primitivas, não para chegarem assim ao ponto «inicial» da linguagem, mas para elaborarem um vasto quadro dos diferentes modos de representação que acompanharam a prática linguística.

I. ANTROPOLOGIA E LINGUÍSTICA. CONHECIMENTO DA LINGUAGEM NAS SOCIEDADES DITAS PRIMITIVAS

Ao procurar um objecto susceptível de ser estudado cientificamente e que permitisse, em princípio, o acesso à cultura de uma sociedade «primitiva», a antropologia descobriu a *linguagem*. Analisando as diferentes formas sob as quais ela se apresenta, as suas regras internas, tal como a consciência que delas têm os diversos povos (nos seus mitos e nas suas contradições), a antropologia fundamenta e alarga o seu conhecimento sobre as sociedades ditas selvagens.

Os primeiros estudos que abriram caminho a esta «antropologia linguística» foram os de Edouard Tylor (*Primitive Culture,* 1871, e *Anthropology,* 1881), mas este teve um predecessor inglês, R. G. Latham. Malinowski em 1920 desenvolveu a tese da estrutura linguística como reveladora da estrutura social, e confirmou-a no seu estudo *Meaning in Primitive Languages.* Esta tendência é seguida por outros sábios como Hocard, Haddon, P. R. Firth. Na Europa a antropologia inspira-se nos trabalhos de Saussure e de Meillet, e segue uma orientação linguística nas investigações de Durkheim e de Mauss. Entre os sábios americanos,

é principalmente a Boas que devemos as formulações mais decisivas e mais comprometidas neste domínio. Depois de ter estudado a língua e a escrita dos Índios da América e dos Esquimós, e a sua relação com a organização cultural e social, Boas afirma que «o estudo puramente linguístico é uma parte da verdadeira investigação da psicologia dos povos do mundo». Boas pensa que, se os fenómenos da linguagem se tornam pela etnologia e pela antropologia um objecto em si mesmos, é «em grande parte pelo facto de as leis da linguagem continuarem a ser inteiramente desconhecidas dos locutores, que os fenómenos linguísticos nunca chegam à consciência do homem primitivo [1], enquanto todos os outros fenómenos estão mais ou menos claramente submetidos ao pensamento consciente». Boas não aceita com isto a teoria da relatividade linguística. «Não parece, escreve ele, haver uma relação *directa* entre a cultura de uma tribo e a língua que ela fala, excepto na medida em que a língua pode ser moldada pelo estado da cultura, mas não na medida em que um certo estado da cultura é condicionado pelos traços morfológicos da língua.»

Estudando a linguagem «primitiva» num contexto social e cultural, tendo em vista esse contexto e em relação a ele, a antropologia opõe-se muitas vezes a

[1] Como havemos de ver mais à frente, o «homem primitivo» não está de modo nenhum «inconsciente» do sistema através do qual e no qual ordena o real, o seu próprio corpo e as suas funções sociais: a linguagem. O termo «inconsciente» só pode ser aqui admitido para indicar uma incapacidade de certas civilizações em separar a actividade diferenciante e sistematizante (significante, de linguagem) daquilo que ela sistematiza, e por conseguinte em elaborar uma ciência das leis da linguagem como uma ciência à parte.

uma abordagem puramente formal, dedutiva e abstracta, dos factos linguísticos. Defende, como Malinowski, uma abordagem que coloque o discurso vivo no seu contexto contemporâneo de situações sociais onde se produz o facto linguístico, e é só assim que esse «facto» se torna o objecto principal da ciência linguística.

Esta visão da linguagem relaciona-se e junta-se à que é proposta pela *linguagem sociológica*. Com I. R. Firth, esta ciência verifica que as categorias linguísticas elaboradas pela fonética, pela morfologia, pela sintaxe, etc., clássicas, não têm em conta as diferentes *funções sociais* desempenhadas pelos principais tipos de proposições de que o homem se serve. «A multiplicidade das funções sociais que temos de desempenhar como membros de uma raça, de uma nação, de uma classe, de uma família, de um clube, como filhos, irmãos, amantes, pais, operários, etc., exige um certo grau de especialização linguística.» A sociolinguística estuda justamente estas funções sociais da linguagem, tal como se apresentam na própria estrutura da língua, para delas extrair dados suplementares que esclareçam o mecanismo inconsciente dessas mesmas funções sociais.

Enquanto linguistas, antropólogos e sociólogos, a partir dos dados linguísticos dos povos «primitivos», tentam chegar a conclusões sobre as leis que regem em silêncio a sua sociedade, esses mesmos povos elaboraram representações e teorias, ritos e práticas mágicas ligados à sua linguagem, e que constituem para nós *o exemplo* não apenas dos primeiros passos daquilo que se tornou actualmente uma linguística, mas também do lugar e da função que a linguagem teve em civilizações tão diferentes da nossa.

O que mais impressiona o homem «moderno», habituado à teoria e à ciência linguística de hoje, e para quem a linguagem é exterior ao real, película fina e inconsistente senão convencional, fictícia, «simbólica», é que, nas sociedade primitivas, ou como se costuma dizer «sem história», «pré-históricas», a linguagem é uma *substância* e uma *força material.* Embora *fale, simbolize, comunique,* isto é, estabeleça uma distância entre si mesmo (como sujeito) e o exterior (o real) para o significar num sistema de diferenças (a linguagem), o homem primitivo não *reconhece* esse acto como um acto de *idealização* ou de *abstracção,* mas pelo contrário como uma *participação* no universo que o rodeia. Embora a prática da linguagem suponha realmente para o homem primitivo uma *distância* em relação às coisas, a linguagem não é concebida como um *exterior* mental, como uma tentativa de abstracção. A linguagem, confundida com a força motriz do corpo e da natureza, participa como um elemento cósmico do *corpo* e da *natureza.* A sua ligação com a realidade corporal e natural não é abstracta ou convencional, mas sim real e material. O homem primitivo não consegue conceber uma dicotomia nítida entre matéria e espírito, real e linguagem, nem por conseguinte entre «referente» e «signo linguístico», e ainda menos entre «significante» e «significado»: para ele, todos estes participam igualmente de *um* mundo diferenciado.

Certos *sistemas mágicos* complexos, como a magia assíria, assentam num tratamento atento da fala concebida como uma força real. Sabe-se que na língua dos acádios «ser» e «nomear» são sinónimos. Em acádio, «o que quer que seja» exprime-se pela locução «tudo o que tem um nome». Esta sinonímia é apenas o sintoma da equivalência geralmente admitida entre as

palavras e as coisas, e que subtende as práticas mágicas verbais. Transparece também nos exorcismos ligados à interdição de pronunciar este ou aquele nome, esta ou aquela palavra, aos encantamentos que têm de ser recitados em voz baixa, etc.

Há vários tipos, práticas e crenças que revelam esta visão da linguagem nos primitivos. Frazer (*The Golden Bough,* 1911-1915) verifica que em várias tribos primitivas o *nome,* por exemplo, considerado como uma realidade e não como uma convenção artificial, «pode servir de intermediário — tal como os cabelos, as unhas ou qualquer outra parte da pessoa física — para fazer actuar a magia sobre essa pessoa». Para o Índio da América do Norte, segundo este mesmo autor, o nome não é uma etiqueta, mas uma parte distinta do seu corpo, como o olho, o dente, etc., e por conseguinte o mau tratamento do seu nome atinge-o como um ferimento físico. Para salvaguardar o nome, fazem-no entrar num sistema de *interdições,* ou de *tabus.* O nome não deve ser pronunciado, pois o acto da sua pronunciação-materialização pode revelar — materializar as propriedades reais da pessoa que o usa, e torná-la assim vulnerável aos olhos dos seus inimigos. Os Esquimós tinham um nome novo quando se tornavam velhos; os Celtas consideravam o nome como sinónimo da alma e da «respiração»; entre os Yuins da Nova Gales do Sul na Austrália e entre outros povos, sempre segundo Frazer, o pai revelava o seu nome ao filho no momento da iniciação, mas poucas pessoas o conheciam. Na Austrália *esquecem-se* os nomes, tratam-se as pessoas por «irmão, primo, sobrinho...». Os egípcios também tinham dois nomes: o pequeno, que era bom e reservado ao público, e o grande que era mau e dissimulado. Estas crenças ligadas ao nome próprio encontram-se nos

Krus da África ocidental, nos povos da Costa dos Escravos, nos Wolofs da Senegâmbia, nas ilhas Filipinas (os Bagobos de Mindanau), nas ilhas Bourrou (Índias Orientais), na ilha de Chiloé ao largo da costa meridional do Chile, etc. O deus egípcio Rá, picado por uma serpente, lamenta-se: «Eu sou aquele que tem muitos nomes e muitas formas... O meu pai e a minha mãe disseram-me o meu nome; está escondido no meu corpo desde o meu nascimento para que não se possa dar nenhum poder mágico a alguém que me queira deitar uma maldição». Mas Rá acaba por revelar o seu nome a Ísis que se torna toda-poderosa. Também existem tabus que dizem respeito às palavras que designam os graus de parentesco.

Entre os Cafres, as mulheres estão proibidas de pronunciar o nome do marido e o do sogro, tal como qualquer palavra que se lhes assemelhe. Isto provoca uma tal modificação da linguagem das mulheres que elas acabam por falar de facto uma língua distinta. Frazer lembra a propósito disto que, na Antiguidade, as mulheres jónicas nunca chamavam o marido pelo nome, e que ninguém devia pronunciar o nome de um pai ou de uma filha enquanto se realizavam em Roma os ritos de Ceres. Em certas tribos do oeste de Vitória, os tabus exigem que o homem e a mulher falem cada um na sua língua, embora compreendam a do outro, e só se podem casar com uma pessoa de língua estrangeira.

Os nomes dos mortos também estão submetidos às leis do tabu. Os costumes deste tipo eram respeitados pelos Albaneses do Cáucaso, e Frazer também os encontra entre os aborígenes da Austrália. Na língua dos Abípones do Paraguai, introduzem-se palavras novas todos os anos, visto que todas as palavras semelhantes

aos nomes dos mortos são suprimidas por proclamação e substituídas por outras. É evidente que estes processos acabam com a possibilidade de uma narrativa ou de uma história: a língua não tem nenhum depósito do passado, transforma-se com o decurso real do tempo.

Os tabus referem-se igualmente aos nomes dos reis, das personagens sagradas, aos nomes dos deuses, mas também a um grande número de nomes comuns. Trata-se sobretudo de nomes de animais ou de plantas considerados perigosos, e cuja pronunciação equivaleria a invocar o próprio perigo. Assim nas línguas eslavas a palavra que significa «urso» foi substituída por uma palavra mais «anódina» cuja raiz é «mel», e em russo, por exemplo, aparece *med'ved'* (de *med*-mel): o urso maléfico é substituído por algo de eufórico — pela alimentação inofensiva da espécie, cujo nome, por metonímia, substitui a palavra perigosa.

Estas proibições não estão conscientemente motivadas. Parecem ser evidências, «impossibilidades» naturais, e podem ser levantadas ou expiadas por certas cerimónias. Várias práticas mágicas são baseadas na crença de que as palavras possuem uma realidade concreta e actuante, e de que basta pronunciá-las para que a sua acção se exerça. Esta é a base de várias orações ou fórmulas mágicas que «trazem» a cura, a chuva para os campos, a colheita abundante, etc.

Freud, que estudou atentamente os dados recolhidos por Frazer, conseguiu explicar o tabu de certas palavras ou a interdição de certas situações discursivas (mulher-marido, mãe-filho, pai-filha) relacionando-as com a proibição do incesto. Observa uma semelhança evidente entre a nevrose obsessional e os tabus, em quatro pontos:

1. a ausência de motivação das proibições;

2. a sua fixação em virtude de uma necessidade interna;

3. a sua facilidade em se deslocarem e em contaminarem objectos proibidos;

4. a existência de actos e de regras cerimoniais que decorrem das proibições (cf. *Totem et Tabou*).

Como o próprio Freud observa, «seria evidentemente agir de um modo apressado e pouco eficaz o deduzir da analogia das condições mecânicas (da nevrose obsessional e do tabu) uma afinidade de natureza». É necessário insistir nesta observação pois, com efeito, embora as duas estruturas se assemelhem, nada obriga a pensar que os tabus se «devem» a «obsessões». As noções psicanalíticas são elaboradas e funcionam no campo da sociedade moderna, e categorizam de uma forma mais ou menos rigorosa as estruturas psíquicas nessa sociedade. Transpô-las para outras onde a própria noção de «eu» (de sujeito, de indivíduo) não está claramente diferenciada é indubitavelmente um acto que deforma a especificidade das sociedades estudadas. Pelo contrário, podemos supor que actos como o tabu, e talvez em geral a própria prática da linguagem como realidade actuante, são justamente o que impede a formação das «nevroses», incluindo a nevrose obsessional, enquanto estrutura de um sujeito.

Outros testemunhos provam que o homem «primitivo» não só se recusa a separar o *referente* do *signo*, como também hesita em separar o *significante* do *significado*. A «imagem fónica» tem para ele o mesmo peso real da «ideia», aliás confundida com a primeira. O homem primitivo compreende a rede da linguagem como uma *matéria* consistente, de tal forma que as semelhanças fónicas são para ele o índice de semelhança dos significados e por conseguinte dos referentes. Boas encontra exemplos disto entre os Pawnees da América, cujas crenças religiosas são provocadas por similitudes linguísticas. Um caso exemplar é fornecido pela mitologia chinook: o herói descobre um homem que tenta em vão pescar um peixe dançando, e explica-lhe que é necessário pescar com uma rede. Esta narrativa organiza-se em torno de duas palavras foneticamente idênticas (idênticas ao nível do significante) mas com sentidos diferentes (divergentes ao nível do significado): as palavras *dançar* e *pescar com uma rede* pronunciam-se da mesma maneira em chinook. Este exemplo prova a subtileza com que o homem primitivo distingue os diversos níveis da linguagem, para chegar mesmo a jogar com eles, como se sugerisse com um humor subtil que consegue manejar perfeitamente o significado, mas não esquece por isso a sua ligação com o significante que o suporta, e que ele — locutor atento à materialidade da sua língua — continua a reconhecer.

Certos povos possuem teorias desenvolvidas sobre o funcionamento da fala, que se desenrolam como verdadeiras cosmogonias, de tal forma que, quando o etnólogo moderno traduz por «fala» a força cósmica e corporal sobre a qual os «primitivos» reflectem, a diferença em relação à nossa concepção desse termo é tão grande que subsiste um problema: tratar-se-á verdadeiramente da «linguagem» tal como a entendem os modernos? O que o sábio ocidental traduz por *fala* ou *linguagem* revela-se como sendo por vezes o trabalho do próprio corpo, o desejo, a função sexual, o verbo também, evidentemente, e tudo isto simultaneamente.

Geneviève Calame-Griaule no seu estudo sobre os Dogons (*Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons*, 1965), população do sudoeste da foz do Níger,

observa que para esse povo o termo « sɔ̀ », que designa a linguagem, significa simultaneamente: «a faculdade que distingue o homem do animal, a língua no sentido saussuriano do termo, a língua de um grupo humano diferente da de um outro, a palavra, o discurso e as suas modalidades: sujeito, questão, discussão, decisão, juízo, narrativa, etc.». Mas também, «na medida em que qualquer acto social supõe uma troca de fala, em que qualquer acto individual é ele mesmo uma maneira de se exprimir, a «fala» é por vezes sinónimo de «acção, empresa». Há expressões correntes que atestam este sentido : *sɔ̀: vomo yoà:*, «a sua fala entrou», ele é bem sucedido na sua empresa (persuadindo o seu interlocutor) ; *né yògo sɔ̀ y* , «agora é a fala de amanhã», nós adiamos para amanhã a continuação do trabalho... Os Dogons chamam *fala* ao resultado do acto, à obra, à criação material que dela resulta: a enxada forjada, o pano tecido, são outras tantas «falas». Estando o mundo impregnado de fala, e sendo a fala o mundo, os Dogons elaboram a sua teoria da linguagem como uma imensa arquitectura de correspondências entre as variações do discurso individual e os acontecimentos da vida social. Há 48 tipos de «falas» decompostos em 2 vezes 24, o número chave do mundo. Assim, observa G. Calame-Griaule, «a cada fala corresponde uma técnica ou uma instituição, uma planta (e uma parte precisa da planta), um animal (e um dos seus órgãos), um órgão do corpo humano». Por exemplo, a «fala umbigo».

bɔ̀gu sɔ̀: designa o engano, a falsa aparência: quando se trata a ferida de um recém-nascido ela infecta-se muitas vezes embora do exterior pareça curada. Tudo o que é falsa promessa ou roubo chama-se por conseguinte *bɔ̀gu sɔ̀:* a pilhagem na ordem das técnicas, o rato ladrão entre os animais, o amendoim redondo que não é um verdadeiro alimento, etc. Ao mesmo tempo, estas «falas» são sistematizadas segundo «os acontecimentos míticos que justificam por um lado o seu valor psicológico ou social, e por outro lado o seu número de ordem simbólica na classificação».

Estas imersões da fala no mundo real não são um fenómeno isolado. Os Sudaneses Bambara, segundo Dominique Zahan (*La dialectique du verbe chez les Bambara,* 1963), consideram a linguagem como um elemento físico. Embora distingam uma primeira fala ainda não expressa, que faz parte da fala primordial de Deus, e que se chama «*ko*», isolam também o substrato material da fala, o *fonema* em geral sob o nome de «*kuma*». Esta última palavra tem afinidades com a palavra «*ku*» que significa «*cauda*»; aliás há uma máxima bambara que diz: «O homem não tem cauda nem crina; o ponto que 'distingue' o homem é a fala da sua boca». Um estudo analítico facilmente descobre por estas aproximações até que ponto é que a concepção da fala, entre os Bambara, é *sexualizada,* e por assim dizer indistinta da função sexual. Esta verificação é confirmada pelas representações bambara dos órgãos da fala. São: a cabeça e o coração; a bexiga, os órgãos sexuais, os intestinos, os rins; os pulmões, o fígado; a traqueia, a garganta, a boca (língua, dentes, lábios, saliva). Cada um destes órgãos *forma* a fala; os rins precisam o sentido e conferem-lhe uma certa ambiguidade; «o dizer não apresenta qualquer atractivo se a humidade da bexiga não entrar na sua composição»; finalmente, «os órgãos sexuais, através de movimentos que são a redução dos gestos realizados durante o coito, dão ao verbo o prazer e o gosto da vida». Todo o corpo, os olhos, os ouvidos, as mãos, os pés, as posturas, participa na articulação da fala.

Assim, para os Bambara, falar é fazer sair um elemento do corpo: falar é *dar à luz*. Note-se que os Dogons também atribuem estas funções aos órgãos do corpo para a produção da fala.

O elemento linguístico é tão material como o corpo que o produz. Por um lado, os sons primordiais da fala estão relacionados com os quatro elementos cósmicos: a água, a terra, o fogo e o ar. Por outro lado, sendo a fala material, é necessário que os órgãos por onde ela passa estejam preparados para a receber: daí a tatuagem da boca ou a limagem dos dentes que são símbolos da luz e do dia e que, depois de limados, se identificam com o caminho da luz. Estes ritos de preparação da boca para uma fala sensata, destinados sobretudo às mulheres, coincidem ou identificam-se com os ritos de incisão. Eis uma prova suplementar do facto de que para os Bambara o domínio da fala é um domínio do corpo, a linguagem não é uma abstracção mas participa em todo o sistema ritual da sociedade. A linguagem é de tal modo corporal que os ritos da flagelação, por exemplo, que simbolizam a resistência do corpo à dor, têm a função de representar o domínio do órgão da fala. Não podemos mostrar aqui todas as consequências que esta teoria da linguagem implica para a relação do sujeito falante com a sua sexualidade, com o saber em geral e com a sua inclusão no real.

O homem melanésio que habita a Nova Guiné oriental e os principais arquipélagos paralelos às costas da Austrália também elaborou uma representação corporal do funcionamento da linguagem. M. Leenhardt (*Do Komo,* 1947) traduz a seguinte lenda melanésia sobre a origem da linguagem: «O deus Gomawe andava a passear e encontrou duas personagens que não conseguiam responder às suas perguntas nem exprimir-se. Julgando que tinham o corpo vazio, foi caçar dois ratos cujas entranhas recolheu. Quando voltou para junto dos dois homens, abriu-lhes o ventre e colocou no interior as vísceras do rato: intestinos, coração e fígado. Depois de fechada a ferida, os dois homens começaram logo a falar, a comer e ganharam forças». A convicção de que é o corpo que «fala» está claramente atestada em expressões como: «qual é o teu ventre?» para dizer «qual é a tua língua?»; ou «entranhas angustiadas» para «estar desolado»; ou «entranhas que funcionam mal» para «hesitar». O espírito ou a cabeça não são o centro emissor da linguagem-ideia. Pelo contrário, dirigir um cumprimento a um orador é chamar-lhe «cabeça oca», o que implica indubitavelmente que o rigor do seu discurso se deve ao facto de ser um produto do ventre, das entranhas.

Para os Dogons, escreve G. Calame-Griaule, «os diversos elementos que compõem a fala encontram-se no corpo em estado difuso, particularmente sob a forma de água. Quando o homem fala, o verbo sai sob a forma de vapor, visto que a *água* da fala foi 'aquecida' pelo coração». O *ar,* tal como a *terra* que dá a significação (o peso) à palavra correspondendo assim ao esqueleto no corpo, ou o *fogo* que determina as condições psicológicas do sujeito falante, são os outros componentes da linguagem para os Dogons. A sua relação com o sexo também está claramente estabelecida: para os Dogons a fala é sexuada; há tons masculinos (baixos e descendentes) e femininos (altos e ascendentes), mas as diversas modalidades da fala ou mesmo as diferentes línguas e dialectos podem ser considerados como pertencentes a uma ou outra categoria. A fala masculina contém mais vento e mais fogo, a fala feminina mais água e mais terra. A teoria complexa da fala entre os

Dogons comporta também uma noção que estabelece uma estreita relação entre o uso discursivo e aquilo a que se chamou psiquismo: é a noção de *kikínu* que designa « o tom em que a fala se manifesta e que está directamente relacionado com o psiquismo».

Estas concepções corporais da linguagem não pretendem que não se dê uma atenção particular à sua construção formal. Os Bambara vêem a geração da linguagem em vários estádios: gestos, grunhidos, sons, e consideram que o homem áfono remonta à idade de ouro da humanidade. Para eles, a língua primitiva compõe-se de palavras monossilábicas constituídas por uma consoante e uma vogal. Os diferentes fonemas são especificados e tomam funções sexuais e sociais particulares, combinam-se com os *números* e os diversos elementos ou partes do corpo, formando assim uma combinatória cósmica regulada. Assim Zahan nota que «E» para os Bambara é o primeiro som que «nomeia o eu e o outro; é o «eu» e o «tu» análogo do desejo correlativo, análogo ao número 1, ao nome, e harmoniza-se com o auricular». O «I» é o «nervo» da linguagem, marca a insistência, a perseguição, a procura. Mesmo entre os Melanésios, a linguagem é um meio complexo e diferenciado: é representada como algo que contém, como um recinto fechado que funciona, como um sistema que trabalha, diríamos nós agora. Neste povo, diz Leenhardt, o «pensamento» é nomeado pela palavra *nexai* ou *nege* que designa um recipiente visceral (víscera em saco, estômago, bexiga, matriz, coração, fibras tecidas de um cesto). Actualmente emprega-se o termo *tanexai* = estar aí em conjunto, fibras ou contorno; *tavinema* = estar aí, ir, entranhas.

Sem se contentarem com uma classificação das falas, certas tribos possuem uma teoria extremamente

refinada e pormenorizada sobre os correlatos *gráficos* dessas falas. Se é certo, como escreve A. Meillet, que «os homens que inventaram e aperfeiçoaram a escrita foram grandes linguistas e foram eles que criaram a linguística», encontramos nas antigas civilizações agora desaparecidas sistemas gráficos que dão testemunho de uma reflexão subtil, senão de uma 'ciência' da linguagem. Algumas destas escritas, como a dos Maias, ainda não estão decifradas. Outras, como a escrita da ilha de Páscoa que A. Métraux considera como um resumo para os cantores, suscitam numerosos comentários por vezes inconciliáveis. Barthel verificou que este sistema de escrita, dispondo de 120 signos, produz de 1500 a 2000 combinações. Estes signos tanto representam personagens, cabeças, braços, gestos, animais, objectos, plantas, como desenhos geométricos, e funcionam como ideogramas que podem ter várias significações. Assim um mesmo ideograma significa *estrela, sol, fogo.* Alguns signos são imagens: a mulher é representada por uma flor; ou metáforas: uma «personagem a comer» representa a recitação de um poema. Por fim, certos signos obtêm um valor fonético, sendo este fenómeno facilitado pelo facto de nas línguas polinésias abundarem os homónimos. Mas esta escrita, que testemunha um estado avançado da «ciência» da linguagem não parece poder marcar frases. Apesar dos esforços de vários sábios, ainda não se pode considerar completamente decifrada.

A escrita maia — um dos monumentos mais interessantes e mais secretos das antigas civilizações — está ainda por decifrar. As investigações são conduzidas em duas direcções: postulando que os signos maias são fonéticos, ou imaginando que são pictogramas e ideogramas. É cada vez mais evidente que se

trata de uma combinação destes dois tipos, mas a decifração ainda está longe de ser realizada.

Se a população maia é a herdeira da tradição étnica e cultural dos seus predecessores, os Olmecos que habitavam o território do México 1000 anos antes da nossa era, os monumentos arqueológicos com a sua escrita e os seus manuscritos datam provavelmente dos primeiros anos da nossa era, até à interdição dessa escrita e à destruição da maior parte dos manuscritos pelos colonizadores espanhóis. Como o uso da escrita pertencia aos sacerdotes e estava ligado ao culto religioso, esta desapareceu com o desaparecimento da religião maia, sem que a população tivesse conservado o seu segredo. Os textos maias representam geralmente crónicas históricas constituídas por datas e por números. Supõe-se que reflectem uma concepção cíclica do tempo segundo a qual os acontecimentos se repetem, e por conseguinte o registo da sua sucessão permitirá a previsão do futuro. O ritmo do tempo, a «sinfonia do tempo», eis o que J. E. Tompson vê na escrita maia (*Maya Hieroglyphic Writing,* Washington, 1950).

O investigador soviético Youri B. Knorosov (*L'écriture des Indiens mayas,* Moscovo-Leninegrado, 1963) propõe uma teoria interessante sobre a escrita maia. Abandonando a hipótese hieroglífica, retoma a hipótese alfabética de Diego de Landa, o primeiro decifrador dos Maias. Knorosov considera que a escrita maia é composta por «complexos gráficos» cada um dos quais por sua vez é composto por alguns (1-5) grafemas: elementos gráficos dispostos em quadrado ou em círculo, e constituídos por signos como cabeças de homem, animais, pássaros, plantas ou outros objectos. Esta escrita seria semelhante à escrita egípcia do Antigo Império em que os pictogramas parecem ser indicações para o texto hieroglífico que os acompanha.

Num primeiro tempo, Knorosov propunha-se decifrar os signos *silábicos* combinados com logogramas fonéticos e semânticos. A partir de 1963, a hipótese de Knorosov é que esses signos são *morfémicos.* É interessante observar que, no caso desta hipótese se vir a confirmar, só há na história dois casos de escrita *morfemográfica* independente: a escrita maia e a escrita chinesa. Alguns especialistas, como Istrine, consideram esta hipótese inverosímil, dado o longo desenvolvimento da antigo escrita chinesa antes da sua realização morfográfica na escrita chinesa moderna, e também por causa da diferença entre a língua chinesa monossilábica, que favorece a morfemografia, e a língua maia onde 60 % das palavras são compostas por 3 ou 4 morfemas. Nestas condições, a existência de uma escrita morfográfica exigiria uma análise complexa e difícil da língua, que no entanto não é impossível numa civilização tão extraordinária como a dos Maias. Tanto mais que a civilização maia não deixa de apresentar certas semelhanças com as concepções cosmogónicas chinesas: tais como a inclusão e a pulverização do «sujeito» significante num cosmos fragmentado e ordenado que se reflecte perfeitamente na textura de um sentido disseminado sob as sílabas de um sistema de escrita morfémico...

Entre os Dogons a escrita apresenta outras particularidades interessantes. Compreende quatro etapas cada uma das quais, sucessivamente, é mais complexa e mais perfeita do que a precedente. O primeiro estádio chama-se «traço» ou *bumɔ* (de *bùmɔ.* «rastejar») e evoca o traço deixado na terra pelo movimento de um objecto. Trata-se pois de um desenho vago, por vezes

de segmentos de linhas não ligadas entre si, mas que esboçam a forma final. O segundo estádio chama-se «marca» ou *yàla:* é mais pormenorizado do que o traço, por vezes é ponteado «para lembrar, escreve G. Calame-Griaule, que Amma (o criador da fala) fez primeiro os 'grãos' das coisas». Em terceiro lugar aparece o «esquema», *tozu* que é uma representação geral do objecto. E por fim o «desenho» terminado, *t'oȳ*. Este processo de quatro estádios, que não é uma verdadeira escrita — os Dogons não podem marcar frases —, não se aplica apenas ao desenho em si mesmo, ou à língua como sistema de significação e de comunicação. Refere-se também, como a própria palavra «fala», aos diversos aspectos da vida real: «a fala nascimento das crianças em quatro estádios», tal como «a fala da força das coisas criadas por Amma», «a fala da imposição dos nomes à criança», etc. Nota-se por conseguinte que a escrita marca a *formação* das palavras (ou da significação) mas também das coisas; palavras e coisas *escritas* encontram-se intimamente ligadas, formando um córpo com uma mesma realidade em processo de diferenciação e de classificação. O universo com a fala nele incluída organiza-se como uma imensa combinatória, como um cálculo universal carregado de valores mitológicos, morais, sociais, sem que o locutor isole o acto de significar — o seu verbo — num exterior mental. Esta participação da linguagem no mundo, na natureza, no corpo, na sociedade — de que está no entanto *praticamente* diferenciada — e na sua complexa sistematização, talvez constitua o traço fundamental da concepção da linguagem nas sociedades ditas «primitivas».

II. OS EGÍPCIOS: A SUA ESCRITA

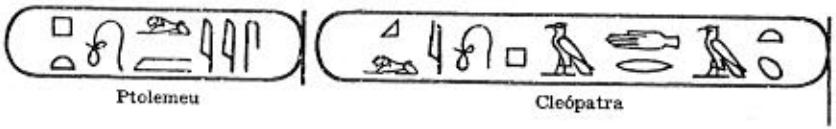
Os textos egípcios ocupam-se pouco dos problemas da linguagem. Mas a importância que atribuíam à escrita e o papel magistral que lhe era dado na sociedade egípcia são a mais sólida prova da concepção egípcia do sistema da língua.

A escrita tal como todas as línguas do mundo era inventada, segundo os antigos Egípcios, pelo deus Thot, a íbis. Os escribas representavam-se acocorados a escrever diante de uma imagem do animal sagrado de Thot, o babuíno. Em vários documentos vemos o próprio deus a escrever, ajudado por uma antiga deusa, Séshat, cujo nome significa «aquela que escreve». Objecto divinizado, rodeado de veneração, a escrita foi o ofício sagrado de uma casta de escribas que ocupavam os mais altos lugares da sociedade egípcia. Algumas estátuas mostram mesmo grandes senhores que se fizeram representar na posição de escribas. O papiro Lausing louva assim as qualidades incomparáveis dos escribas diante dos quais qualquer posição deixava de ter importância: «Passa o dia a escrever com os dedos e, à noite, lê. Tem por amigos o rolo de papiro e a paleta, pois não há nada mais agradável. A escrita, para quem a conhece, é mais aventurosa do que qualquer outra pro-

fissão, mais agradável do que o pão e a cerveja, do que as vestes e os unguentos. Sim, é mais preciosa do que uma herança, no Egipto, ou do que um túmulo, no Ocidente».

Esta casta de escribas desenhou, gravou ou pintou um grande número de hieróglifos através dos quais a arqueologia, a etnologia e a linguística reconstituem actualmente a história da língua do antigo Egipto. Hoje em dia, situa-se o aparecimento da escrita hieroglífica por volta do fim da segunda civilização eneolítica [1] (Négada II, Gerzéen), mas ela desenvolve-se sobretudo sob a 1.ª dinastia. Tem aproximadamente 730 signos sob o Médio Império (2160-1580 antes da nossa era) e a 8.ª dinastia (1580-1314 antes da nossa era), mas só 220 é que eram utilizados correntemente, e 80 serviam para a escrita habitual.

A decifração destes hieróglifos, durante muito tempo inacessíveis à ciência ocidental, deve-se a Champollion (1790-1832). Antes dele, vários sábios tentaram em vão descobrir as regras desta escrita: o jesuíta A. Kircher editou em Roma entre 1650 e 1654 um estudo em quatro volumes onde propunha traduções de hieróglifos; o seu génio e as suas intuições, por vezes muito penetrantes, não lhe permitiram todavia decifrar correctamente nem um único signo. O ponto de partida do trabalho de Champollion foi a pedra conhecida pelo nome de pedra da Roseta, coberta por três tipos de escrita: 14 linhas de hieróglifos egípcios, 32 linhas de escrita demótica e 54 linhas de escrita grega. Champollion teve a ideia não apenas de comparar a escrita compreensível (a grega) com a que não o era (a egípcia), mas também de encontrar um eixo seguro de correspondência entre os dois textos: este eixo eram os nomes próprios de *Ptolemeu* e de *Cleópatra* que se deixavam distinguir no texto, porque estavam isolados dos outros. Este método permitiu a Champollion estabelecer as primeiras correspondências entre os signos egípcios e os fonemas. Depois de um longo trabalho de decifração dos textos escritos nos monumentos de Denderah, de Tebas, de Esné, de Edfron, de Ambas e de Philae, Champollion conseguiu estabelecer a complexidade do sistema de escrita egípcio, que não é apenas fonético. No seu livro *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens* (1824), Champollion distingue três espécies de escrita: a escrita *hieroglífica;* a escrita *hierática,* «verdadeira *taquigrafia* dos hieróglifos, escreve ele, que é a escrita dos papiros encontrados nas múmias»; e por fim a escrita *demótica ou epistolográfica* que é «a escrita da inscrição intermédia da Roseta», distinta da verdadeira escrita hieroglífica.


Ptolemeu

Cleópatra

Segundo Champollion, o alfabeto dos caracteres fonéticos é «a chave da escrita hieroglífica»; «esse alfabeto é o resultado de uma série de nomes próprios fonéticos, gravados nos monumentos do Egipto durante um intervalo de perto de cinco séculos, e em diversos pontos do país... Portanto a escrita fonética foi usada por todas as classes da nação egípcia, e utilizaram-na durante muito tempo como um auxiliar obrigatório dos três métodos hieroglíficos».

Os antigos egípcios distinguiam pois os sons e encaminhavam-se para uma escrita fonética. No entanto,

[1] Civilização eneolítica: o cobre é já conhecido mas pouco utilizado. Desconhece-se a mistura deste metal com o estanho (J. Février, *Histoire de l'Ecriture,* p. 120).

os seus «signos» estão longe de constituir um alfabeto. São utilizados de três maneiras diferentes:

1. O signo designa ao mesmo tempo a palavra e o conceito; chama-se então «signo-palavra» ou *logograma.*

2. O signo só veicula sons; chama-se então *fonograma* e serve para escrever não apenas o nome do seu modelo, mas também as consoantes que formam esse nome. Assim, *péri* significa «casa» em antigo egípcio. Como fonograma, este signo de casa serve para transcrever todas as palavras cujas consoantes são *p, r* e *i.*

3. Finalmente, a imagem pode evocar uma noção sem se referir a uma palavra precisa e sem ser pronunciável; chama-se então um *determinativo.* Como *determinativo,* o signo «casa» não se pronuncia, mas junta-se às palavras que designam edifícios. O *determinativo* tem um papel distintivo: evita a confusão das palavras que têm as mesmas consoantes relacionando-as com classes determinadas.

Como imagens, estes signos estão estilizados: reproduzem o contorno geral ou um pormenor essencial. Por outro lado, como fazem parte de um desenho mural ou sepulcral, estas imagens correspondem ao ângulo de visão do desenhador — algumas estão de frente, outras de perfil, umas são vistas de cima, outras de lado.

Embora relativamente estável, a escrita egípcia sofreu modificações, sobretudo na época greco-romana, simplificando-se e diversificando-se. Observa-se geralmente uma fonetização dos signos antigos, que adquirem valor fonético, normalmente o valor da primeira consoante que representavam anteriormente.

Todas estas observações se referem à hieroglifia, escrita monumental que Champollion já distinguia da

ESCOLA DE COMU... ...TES
5489

escrita *cursiva* de que a mais antiga é a escrita *hierática.* Esta intervém quando os escribas passam a escrita monumental para o papel, esquematizam os signos e simplificam os pormenores. As principais modificações são o alongamento e o estreitamento do signo-palavra, a introdução de elementos diacríticos exteriores aos signos, o aparecimento de ligações. Obtém-se assim um traçado rápido quase ininterrupto, que é sempre efectuado da direita para a esquerda.

Por volta do século VII antes da nossa era aparece uma segunda variante da escrita cursiva: a *demótica,* destinada em princípio à administração; recebeu o nome de escrita «popular», demótica. Depressa se tornou uma escrita de uso comum, e vários textos literários ou religiosos foram escritos em demótico (o *Livro dos Mortos,* por exemplo).

Como é que todas estas escritas egípcias tão elaboradas e tão apropriadas às diversas necessidades sociais puderam desaparecer? Esta pergunta suscita numerosos comentários e hipóteses. O cristianismo que substituiu a religião egípcia talvez seja uma das razões do declínio da casta dos escribas-sacerdotes, e por conseguinte do seu discurso e da sua escrita hieroglífica. Certas razões próprias do desenvolvimento e das regras desssa escrita tiveram sem dúvida um papel não menos importante nesse desaparecimento. A escrita demótica conservou-se até ao século V antes da nossa era. Reservada à administração, não era abalada por razões de ordem religiosa. Actualmente supõe-se que a fonetização dessa escrita a tornou demasiado difícil e ineficaz, em comparação com o alfabeto grego cuja simplicidade já seduzia os Egípcios.

A escrita egípcia é ainda hoje o monumento que é indispensável decifrar para conhecer o antigo Egipto. É o testemunho de uma concepção da língua em que o conceito e o som, o significante e o significado, constituíam um corpo, pois estavam como que fundidos com a inscrição-reprodução estilizada do real. Neste funcionamento dos logogramas, a unidade linguística não se distingue da unidade conceptual, e parece objectivar um corpo único. Por outro lado, os fonogramas egípcios provam que, como escreve R. Weil, «a noção de sílaba está completamente ausente». A vogal não é transcrita: o Egípcio marca apenas o «esqueleto» das palavras, o «esqueleto consonântico» segundo M. Cohen, como se a rede vocal de uma palavra estivesse tão estilizada como o seu desenho, reduzido à carcaça, aos elementos diferenciais mais marcados — as consoantes. No interior do vocalismo, o Egípcio continua a escrever, isto é, a seleccionar e a sistematizar. Por fim, o emprego de determinativos que não se pronunciam indica um processo de sistematização lógica dos signos linguísticos em diversas categorias, um esboço de raciocínio gramatical.

Na escrita egípcia o papel da voz parece ser reduzido, a voz conta menos do que as relações traçadas e lógicas. Donde podemos concluir que esta escrita se constituía mais como uma reflexão sobre os modos de significar do que como um sistema de transcrição do vocalismo (como o será a escrita fonética). No Egipto, a escrita era, em certo sentido, distinta do verbo, da troca vocal, portanto social, e teve de desaparecer obrigatoriamente quando as condições económicas mudaram: quando a troca (a sociedade comercial), com a civilização grega, se instalou como princípio dominante, invadindo a bacia mediterrânica.

III. A CIVILIZAÇÃO MESOPOTÂMICA: SUMÉRIOS E ACÁDIOS

A civilização mesopotâmica elaborou uma escrita dita *cuneiforme* à base da qual podemos reconstruir actualmente certos aspectos da sua concepção do funcionamento da linguagem. Habitantes do Próximo-Oriente antigo, os Sumérios e os Acádios serviam-se de uma escrita que representava grupos de cunhas. Era gravada em tabuinhas de argila cuja matéria influenciou indubitavelmente a forma dos signos. Havia 550 signos dos quais 250 a 300 eram utilizados correntemente. Alguns destes signos funcionavam como logogramas, outros tinham um valor fonético que representava ou uma vogal (*a, e, i, u*), ou uma sílaba bilítera (*ab, ur; ba, ru*), ou uma sílaba trilítera (*sul, dir*).

Daqui resultavam vários *polífonos* (visto que cada signo tem vários valores fonéticos: o mesmo signo marca «água» e «braço»), e vários *homófonos* (há 17 signos que se lêem *si*). Para remediar esta confusão, acrescentavam-se signos *mudos* que tinham o papel de *determinativos* (classificavam os signos em categorias e dissipavam assim a ambiguidade) e de *complementos fonéticos* (que precisavam o início e o final da

palavra). Este sistema sofreu uma profunda evolução que o fez passar da ideografia ao alfabetismo. Num primeiro estádio os signos eram puramente ideográficos; mais tarde, várias noções (ou palavras) eram representadas pelo mesmo signo-logograma; tinha começado a homofonia; por fim, introduziram-se signos gramaticais que representavam um sufixo ou um infixo. Assim, o signo de pluralidade ou de dualidade junta-se ao logograma para indicar o plural ou o dual, mas sem se pronunciar.

O sumério foi uma língua viva desde o IV até ao II milénio antes da nossa era. Conservou-se como língua secreta dos Acádios. Seguiu-se-lhe um bilinguismo sumero-acádio que impôs um verdadeiro estudo científico do sumério. Com esse objectivo elaboraram-se silabários e léxicos, que atestam os fundamentos de uma sistematização da linguagem. Existiram várias compilações deste tipo, que eram semelhantes aos dicionários de agora. Assim, a partir de 2600 antes da nossa era, encontram-se esses repertórios lexicográficos chamados «ciência das listas» — quadros-diagramas de salários, de entregas, etc. — que são ao mesmo tempo enumerações e classificações dos signos *polissemânticos* (assim o signo de «boca» é idêntico ao de «dente», «fala», «falar», «gritar») e das *representações complexas* (assim um ovo junto de um pássaro significa «dar à luz»). Os signos são classificados segundo o seu número de traços: signos com 1, 2, 3 *n* traços horizontais, com 1, 2, 3 *n* traços verticais, com 1, 2, 3 *n* traços oblíquos. Note-se que estes catálogos constituem classes onde estão agrupadas por exemplo todas as palavras que contêm o mesmo *sema* (traço mínimo de significação): *kus* (de couro), *za* (de pedra), *bur* (vasos); ou então todas as palavras que derivam de um mesmo signo: *rato, peixe,* etc. Estas classificações referem-se apenas aos substantivos, e não dão adjectivos ou verbos. Fizeram-se dicionários bilingues baseados neste princípio, e encontrou-se mesmo um léxico quadrilingue na biblioteca de Rap'anu.

Portanto a escrita e a ciência linguística (filologia e lexicografia) desenvolviam-se conjuntamente: a prática da escrita exigia dos escribas uma verdadeira ciência. Supunha não apenas um perfeito conhecimento dos processos de inscrição, mas também uma sistematização da língua em categorias semânticas que eram simultaneamente as categorias de todo o cosmos e de todo o universo social: catalogar a língua equivalia a catalogar o real. Mas o uso da escrita tinha uma aplicação mágica e religiosa; ora a escrita, longe de servir unicamente os sacerdotes, teve um papel económico e social perfeitamente laico. Mas isto não diminuiu o respeito e a veneração dedicados à escrita e aos que dela se serviam: «Aquele que se distinguir na ciência da escrita brilhará como o Sol», escreve um escriba. O escriba era muito apreciado na sociedade suméria; alguns escribas tornavam-se altos dignitários governamentais. Foi o caso de Anam, rei de Uruk, que começou por ser arquivista, e que colocava a seguir ao nome o título híbrido «escritor-perator». Os acádios partilhavam esta estima pela escrita que atribuíam às ciências mais secretas: «Eu aprendi, diz Assurbanípal, aquilo que o sábio Adapa trouxe aos homens, os preciosos conhecimentos ocultos de toda a ciência escrita; fui iniciado nos (livros de) presságios do céu e da terra, entreguei-me a eles na companhia dos sábios; sou capaz de discutir sobre a lecomancia; resolvo as complicadas divisões e multiplicações que detêm o entendimento. Consegui ler o

engenhoso sumério e o obscuro acádio, difíceis de compreender. Sou capaz de decifrar palavra por palavra as pedras inscritas anteriores ao dilúvio, que são herméticas, surdas e enredadas».

Esta escrita tão elogiada foi inventada por volta de 3500 antes da nossa era, e o seu processo foi utilizado até à era cristã, tornando-se um grafismo internacional usado por todos os povos da Ásia Anterior; foi adoptado para transcrever línguas como o hitita, o hurita, o uratriano, o persa, o elamita, etc.

A escrita cuneiforme tem as suas origens no pictograma. Os signos reproduzem sobre monumentos os objectos em vertical, e liam-se em colunas da direita para a esquerda. Quando se começou a escrever em tabuinhas de argila, a escrita — observa Marcel Cohen em *La grande invention de l'écriture* (1958) — tornou-se parcialmente horizontal e lia-se da esquerda para a direita. «Os objectos representados já não estão na sua posição natural (assim: perna, vaso, vegetal deitados): é que, a partir daí, não havia já signos-coisas, mas signos-palavras ou mesmo fonogramas (signos-palavras transferidos, ou signos-partes de palavras.»

A evolução deste sistema para o fonético no período acádio prova que começava a formar-se a consciência de uma alfabetização da linguagem: de uma distinção de fonemas na cadeia falada. Contrariamente à escrita egípcia, a escrita cuneiforme marcava as vogais *a, e, i, u,* mas também sistematizava as sílabas: *mu, ma, mi; ku, ka, ki; ur, ar, ir.* Portanto já existia uma distinção entre vogais e consoantes. Mesmo antes da contribuição acádia, que alguns consideram decisiva para a fonetização da escrita cuneiforme, a escrita suméria antiga era já em certa medida fonográfica, segundo M. Cohen, visto que empregava «o trocadilho com transferência».

Assim *gi(n),* «ser estável», escreve-se com o signo de «cana» que se lê *gi.* Quando os Acádios encontraram uma escrita que não correspondia à sua própria língua, utilizaram-na para indicar já não entidades-palavras, noções, objectos, etc., mas sons. Para os Sumérios, «água» representa-se por dois traços paralelos ≈ e lê-se *a.* O acádio adopta o signo para *a,* mas já não o relaciona com «água», pois «água» em acádio diz-se *mû.* O valor do signo separou-se assim da sua materialidade: do real que ele marca e do grafismo que o marca. O significante foi separado do significado, e essa separação provocou ao mesmo tempo uma separação significante/grafismo: o signo sumério para ≈ «água» — *a* foi substituído no acádio por outro cuneiforme que se lê *a* mas cujo sentido já não tem nada a ver com a água. É uma hipótese que explica a passagem a uma escrita fonética senão alfabética, graças a um processo de mentalização e de quebra da relação íntima referente-significante-significado, própria do pictograma e do ideograma.

No entanto, a escrita cuneiforme complexa nunca se tornou uma escrita alfabética, e, apesar da sua aparente deselegância, nunca foi abandonada em proveito dos sistemas de escrita alfabéticos conhecidos pelas populações das províncias acádias, como o alfabeto dos Cananeus (século XIV antes da nossa era).

Este conhecimento do funcionamento da língua que encontramos nos dicionários mesopotâmicos por um lado, e na escrita cuneiforme por outro, encaminha-se já para uma abstracção que extrai a cadeia significante do seu enraizamento numa cosmogonia

real, e a articula como um objecto autónomo de dependências internas (tais como as marcações dos diferentes fonemas na escrita, ou as classificações lexicográficas dos dicionários), mas isto permanece implícito nas práticas escriturais e filológicas. Explicitamente, a teoria da linguagem dos Acádios é mítica e religiosa: a escrita, tal como a ciência, as artes, a construção das cidades e dos templos, é ensinada por um homem-anfíbio, Oannes ou Oes, que, antes de regressar à água, deixou um livro sobre a origem do mundo e da civilização. Um texto de Sardanapalo atribui a origem da escrita ao deus Nabon, filho do grande deus Marduk e da deusa Tachmetu.

IV. A CHINA: A ESCRITA COMO CIÊNCIA

O funcionamento da língua chinesa está tão estreitamente ligado à escrita chinesa, e ao mesmo tempo a fala vocal é tão distinta dela, que, embora a linguística moderna pretenda separar o falado do escrito, dificilmente se pode compreender um sem o outro. Trata-se com efeito de um exemplo único na história, em que fonetismo e escrita formam dois registos geralmente independentes, emergindo a *língua* no cruzamento dos dois. De tal modo que o conhecimento da linguagem na China é um conhecimento da escrita: quase não existe uma linguística chinesa enquanto reflexão sobre a fala vocal; há teorias sobre os emblemas gráficos, e classificações desses emblemas.

O sistema fónico chinês é de uma complexidade particular. No chinês actual, cada sílaba pode ser pronunciada em 4 tons (8 tons na língua arcaica) que modificam o seu valor. A língua é monossilábica e abundante em homófonos: assim *shi* pronunciado no 2.º tom pode significar *dez, tempo, alimentação, eclipse, tirar, pedra,* etc. Além disso é isoladora, isto é, não aglutinativa. Esta polivalência fonética também se encontra

ao nível morfológico e sintáctico: a palavra chinesa pode ser utilizada como nome, verbo, adjectivo, sem que a sua forma se altere. É apenas o contexto — a função dessa palavra no conjunto do discurso — que atribui um valor preciso na ocorrência precisa da palavra concreta. Demiéville observa assim esta particularidade da língua chinesa:

«As partes do discurso não existem em chinês do ponto de vista semântico: não há nenhuma palavra chinesa que designe sempre e necessariamente uma coisa, um processo ou uma qualidade. Também não existem, sob certas reservas, do ponto de vista morfológico. Só existem do ponto de vista funcional. Se podemos dizer que, neste ou naquele contexto sintáctico, esta ou aquela palavra chinesa é utilizada quer como substantivo, quer como verbo ou como adjectivo, é exclusivamente nesse sentido que ela funciona como sujeito, atributo ou regime, como predicado ou como determinante. Isto parece muito simples; mas, na realidade, temos uma enorme dificuldade em abstrair do ponto de vista semântico. O facto de uma mesma e única palavra, com uma mesma e única forma, tanto poder significar um estado do ser ou uma modalidade do devir, como uma qualidade, uma circunstância e tudo o mais, abala em nós convicções herdadas de Aristóteles e dos retóricos greco-latinos através dos séculos de escolástica e que, se assim posso dizer, nasceram connosco. Isto para nós é qualquer coisa de escandaloso, de revoltante; por isso vemos constantemente as partes do discurso, depois das evicções de princípio, entrarem na gramática chinesa por qualquer porta travessa, quer se trate dos autores ocidentais mesmo os mais recentes ou dos especialistas chineses contemporâneos, pois estes começaram o estudo gramatical da sua língua sob uma impulsão partida do Ocidente, e talvez ainda tenham mais dificuldade do que nós em se libertarem, nesse estudo, do empecilho das categorias europeias. Raros são os sábios que mostraram suficiente firmeza de julgamento para afirmarem em todas as ocasiões que as partes do discurso, como defendeu sempre Henri Maspero, são em chinês uma miragem que temos de abandonar de uma vez para sempre. A polivalência gramatical das palavras é um facto absoluto em chinês».

Esta descrição da língua chinesa implica várias consequências tanto no que diz respeito à relação língua-sentido-real como à organização interna (morfológica, semântica, sintáctica) da língua.

Na língua chinesa, as relações habitualmente estabelecidas entre referente-significante-significado encontram-se modificadas. Como se, sem se hierarquizarem, estes três termos se confundissem, sentido-som-coisa fundidos num traçado — num ideograma — dispõem-se como os actores funcionais de um teatro espacial. Pois, como escreve Granet (*La Pensée chinoise,* 1934), a palavra chinesa «é algo de completamente diferente dum signo que serve para anotar um conceito. Não corresponde a uma noção cujo grau de abstracção e de generalidade se pretende fixar, de um modo tão definido quanto possível. Evoca um complexo indefinido de imagens particulares, fazendo aparecer primeiro a mais activa de entre elas». *Não sendo um signo,* a palavra chinesa é, para Granet, um *emblema* a que «só se pode dar vida por meio de artifícios gramaticais ou sintácticos».

Tornando-se o *representamen* da *coisa,* a palavra não a perde, limita-se a transpô-la para um plano onde ela se ordena com as outras num sistema regulado:

é assim que «língua» e «real» são uma mesma e única coisa. Guillaume, na sua terminologia psicossistemática, indicava assim este facto: «Todo o particular que se introduz na palavra chinesa, logo que é apreendido, fica submetido a uma tensão singularizadora cujo efeito é *uma crescente aproximação da palavra que se pronuncia e da coisa que ela evoca.* Quando este efeito de aproximação se avizinha do máximo, a palavra quase corresponde à equação: palavra-coisa... No espírito do locutor a palavra torna-se então a própria coisa, por uma subjectiva mas irresistível impressão de identidade, e carrega em si toda a realidade e toda a eficiência».

Esta união do *conceito,* do *som* e da *coisa* na língua chinesa, que faz com que a língua e o real construam um conjunto sem se colocarem frente a frente como o objecto (o mundo, o real) e o espelho (o sujeito, a língua), é materializada pela e na escrita chinesa: escrita ideográfica, com mais de 3000 anos de existência, a única que não evoluiu para o alfabetismo (como aconteceu com a escrita egípcia ou com a escrita cuneiforme). A especificidade desta escrita, que impede a abstracção da ideia e do som no exterior do traço real que os unifica e depois os distribui segundo as suas marcas num cálculo lógico, é assim definida por Meillet:

«Os signos são fonéticos [?] porque cada um representa não a ideia em si mesma, mas a ideia enquanto expressa por um conjunto fónico [é necessário rectificar: gráfico] definido. São ideográficos porque o que se exprime não é o som considerado como tal, mas sim a palavra, isto é, a associação de um sentido e de um som. Os signos são — em parte pelo menos — antigas representações ou antigos símbolos, mas que não

têm, na sua maioria, nenhuma ligação visível com as ideias indicadas pelas palavras que representam».

Como é que a escrita chinesa chegou ao estado descrito por Meillet que é o que se lhe conhece actualmente?

A mais antiga escrita chinesa é geralmente *pictográfica,* representa de uma forma esquemática, estilizada e convencional objectos concretos: plantas, animais, movimento do corpo, instrumentos, etc. Ulteriormente, juntaram-se a estes pictogramas *símbolos indirectos* (na terminologia de Haloun) ou *indicativos* (na terminologia de Karlgren), formados por substituição: assim a palavra *fu,* «cheio» deriva do antigo ideograma de «jarra». Em terceiro lugar, as combinações de dois ou vários pictogramas deram signos complexos chamados *complexos lógicos* ou *complexos associativos:* assim *hao,* verbo «amar» e adjectivo «bom», é uma combinação dos signos «mulher» e «criança» ou «fêmea» e «macho». Os sons que correspondem aos dois componentes desaparecem para darem lugar a um terceiro som, o do termo escrito, justapondo os dois ideogramas componentes [1]. Por fim, há uma quarta categoria de ideogramas que se chamam *símbolos mutuamente interpretativos:* assim J. Needham explica que *kao* 老, «exame», provém de *lao* 耂 «velho» que examina o jovem; mas na origem os dois caracteres exprimiam exactamente a mesma coisa, «o mais velho», e bifurcaram-se depois especializando a sua significação e a sua sonoridade.

[1] Estamos a seguir aqui a descrição de Joseph Needham, *Science and Civilisation in China,* Cambridge, vol. I, 1965.

Estão actualmente em uso na escrita moderna dois mil ideogramas, pertencentes às categorias que acabámos de mencionar. Mas a partir do segundo milénio, por causa da homofonia da língua chinesa, houve vários signos que foram tomados por empréstimo para indicarem o mesmo som que indicavam antes através do seu destino original, mas com uma significação diferente. Assim a terceira pessoa do pronome pessoal *chi* 其 significa originalmente «cesto» e foi marcada . Este tipo de caracteres designa-se sob o nome de *caracteres tomados por empréstimo.*

Há uma última categoria de caracteres que são os *determinativos-fonéticos:*

1. Como radicais, acrescentam-se a um elemento fonético para indicar a categoria a que ele pertence. Assim *t'ong* 同 «com, juntamente», é sempre elemento fónico e combina-se com vários radicais mudos que funcionam como determinativos semânticos:

jin 金 «metal» + 同 *t'ong* = *t'ong,* «cobre», «bronze».
xin 心 «coração» + 同 *t'ong* = *t'ong,* «consternado», «insatisfeito».

E assim por diante.

2. Há outros determinativos que não se pronunciam, e que funcionam unicamente como radicais determinativos semânticos. Assim, *shui* 水 «água» combinando-se com palavras pronunciáveis designa que elas têm um sema em comum com a água:

shui 水 «água» + *mo* 末 «ramo» = *mo* 沫 «espuma».
shui 水 «água» + *lan* 闌 «fino» = *lan* 瀾 «vagas».
shui 水 «água» + *mei* 每 «cada» = *hai* 海 «o mar».

Etc...

Compostos assim, os caracteres chineses dão testemunho de uma reflexão semântico-lógica que se objectiva na própria constituição dos caracteres: as marcas associam-se umas às outras e produzem os sentidos segundo os seus modos de combinação, sem tentarem transcrever a pronúncia que, de repente, obtém uma autonomia perfeita. Leibniz comparou este funcionamento da escrita chinesa — escrita que é uma verdadeira análise lógica das unidades significantes — com o de um sistema algébrico:

«Se houvesse, escreve ele, (na escrita chinesa) um certo número de caracteres fundamentais de que os outros fossem apenas combinações», essa escrita ou sistematização linguística «teria algumas analogias com a análise dos pensamentos». Needham compara este funcionamento combinatório dos caracteres chineses com a combinatória das moléculas e dos átomos: os caracteres podem ser considerados como moléculas compostas pela permutação e pela combinação de 214 átomos. Com efeito, é possível reduzir todos os elementos fonéticos a radicais, ou antes, a marcas de semas, cuja aplicação produz a molécula-semantema (a palavra). Encontramos um máximo de sete «átomos» para uma «molécula», e um «átomo» só pode ser repetido três vezes — como para a estrutura de um cristal — num mesmo semantema.

Transposta para a linguagem linguística moderna, esta particularidade da escrita chinesa quer dizer que é difícil, senão impossível, atribuir os elementos-caracteres da língua-escrita chinesa a categorias do discurso com uma significação fixa. Cada palavra está «sintactizada», tem uma construção específica, e portanto uma sintaxe própria cujos componentes obtêm este ou aquele valor, consoante a sua função sintáctica: isto é, a

escrita chinesa (que, como qualquer escrita, é em primeiro lugar uma *ciência da linguagem*, sugeria A. Meillet) coloca uma *sintaxe* no lugar da morfologia. Ao nível dos conjuntos maiores, como a frase, o papel do contexto, ou por outras palavras, das relações *sintácticas* dos elementos constitutivos, é ainda mais decisivo: é o contexto sintáctico que atribui uma significação precisa e concreta a cada semantema, o seu valor gramatical enquanto nome, verbo, adjectivo, etc. É por isso que uma análise *distribucional,* que enumerasse as ocorrências sintácticas concretas de cada semantema, poderia servir de ponto de partida para uma gramática chinesa. A estrutura da própria língua parece sugerir uma abordagem deste tipo, na medida em que acentua a importância da ordem sintáctica na sua organização. Assim, distinguimos palavras *plenas* com uma polivalência gramatical, e palavras *vazias* com uma distribuição reduzida, que aparecem em lugares fixos como «os astros fixos de um firmamento instável» (Dobson). A partir desta distinção e da análise distribucional, podemos estabelecer que a frase chinesa é composta por «palavras» (um carácter), «palavras compostas» (dois caracteres em aliança habitual) e «sintagmas» (qualquer outra combinação incluindo certas palavras vazias).

É assim que a escrita estabelece as leis próprias da língua chinesa; mas encontramos a sua *teoria explícita* nas reflexões filosóficas e nas classificações científicas que os Chineses elaboraram ao longo dos séculos.

O elemento linguístico-escritural corresponde ao elemento real de que ele é a indicação. Atribui-se a invenção da escrita a Fu-ji, ministro do primeiro soberano Huang-di: Fu-ji ter-se-ia inspirado nas marcas deixadas pelas aves no solo. Supõe-se por outro lado

que, antes da escrita propriamente gráfica, houve um sistema de marcação à base de cordas atadas e de entalhes. De qualquer modo, os princípios da escrita participam intimamente dos ritos mágicos: as escritas são talismãs e representam o domínio do universo pelo homem. Mas, *e é uma particularidade da concepção chinesa sobre a linguagem escrita,* a escrita, embora esteja relacionada com a magia, não se arroga nunca uma santidade, não obtém nunca um valor sagrado; pelo contrário, a escrita é o *sinónimo* do *poder político* e *governamental* e confunde-se com a função política. A missão primordial do príncipe governador é *ordenar* as coisas *designando-as* correctamente, e é através da escrita que ele realiza essa missão.

Muitas vezes a relação entre o objecto e o elemento gráfico é considerada nas teorias chinesas como uma relação de *designação.* Assim, Confúcio pensa que o signo para «cão» é um desenho perfeito do animal 犬. Vemos que não se trata aqui de uma *semelhança realista* entre o ideograma e o objecto: o «signo» é uma figuração estilizada que apenas indica o objecto a que se refere, sem pretender reproduzi-lo. Esta relação de *indicação* e não de *semelhança* entre o grafema e o referente é claramente expressa pelo termo *zhi* 指 «dedo» que os linguistas europeus traduzem, imprudentemente na nossa opinião, por «signo», «significante» ou «significado». Encontramo-lo num texto *Sobre o dedo e o objecto* de Kong-Souen Long-Tseu, filósofo chinês pertencente à escola «sofística» que existia nos séculos IV-III antes da nosa era:

«Todo o objecto (*wu*) é um dedo [*zhi,* «significado»?], mas o dedo [«significante»?] não é o dedo [«significado»?]. Se não existir nenhum dedo [«signi-

ficante»?] no mundo, nenhum objecto se poderá chamar objecto.

Eu digo que o dedo não é o dedo; se não existir nenhum objecto no mundo, poderemos falar de dedo?... Aliás o dedo é aquilo que tem uma função comum no mundo...

Se não existir nenhuma relação [coisa-dedo: *wu-zhi*] no mundo, quem é que falará de não-dedo? [«não-signo»?] Se não existir nenhum objecto no mundo, quem é que falará de dedo? [«signo»?] Se não houver nenhum dedo no mundo e se não houver nenhuma relação, quem é que falará de não-dedo? Quem é que dirá que *todo o objecto é um dedo?*»

Talvez nos aproximássemos mais do sentido destas reflexões se, em vez de «signo», «significante», «significado», traduzíssemos «de-signação», «de-signante», «de-signado».

Dentro da mesma ordem de ideias, isto é, considerando a língua como designação do real, desenvolveu-se a hipótese de que os ideogramas chineses são não apenas designações de objectos, mas também designações de designações, isto é, desenhos de *gestos*. Esta tese é defendida por Tchang Tcheng-Ming (*L'Écriture chinoise et le Geste humain,* 1932).

Os dicionários chineses apresentam uma primeira tentativa de pensar e de sistematizar o conjunto linguístico-escritural como um objecto específico. O primeiro destes dicionários, Shuowen Jiezi de Xu Shen, conta 514 radicais. Durante as dinastias Ming e Ching, o seu número ficou reduzido primeiro a 360, depois a 214, número que se conservou até aos nossos dias. As seis classes de caracteres que mencionámos inicialmente foram definidas pelos próprios sábios chineses, e nomeadamente por Lin-Xu e Xu Shen da dinastia Han.

As 6 escritas (*liu shu*) deram o nome a dicionários como Lin Shu gu (1237-1275). Este propõe a seguinte classificação dos caracteres:

1. formas figuradas (pictogramas);
2. designações de situações (símbolos indirectos);
3. encontros de ideias (complexos associativos);
4. significações transferíveis (símbolos que se interpretam mutuamente);
5. empréstimos (caracteres fónicos tomados por empréstimo);
6. imagem e som (determinativos-fonéticos).

Observa-se uma evolução dos pictogramas (predominantes nos séculos XIV-XV antes da nossa era) para determinativos-fonéticos (mais desenvolvidos nos séculos XI-XIII antes da nossa era). Como esta fonetização dos caracteres provoca uma confusão nessa língua monossilábica e homófona, os linguistas chineses procedem a uma análise dos sons e dos caracteres segundo o princípio «cortar e juntar», *fan-Gie*. Assim, a pronúncia de um carácter como *kan* explica-se pelo facto de ser composto por *k(uo)* + *(h)an*. Este método aparece por volta de 270 antes da nossa era com Sun Yan, e Needham, seguindo Nagasawa, supõe que ele se deve à influência dos sábios sânscritos. Há um importante dicionário *Gie Yün* de Lu Fa-Yan, publicado em 601, que aplica este método.

Como a língua chinesa se foi simplificando ao longo dos séculos, por volta do século XI da nossa era este tipo de dicionários tornou-se inutilizável. Então, em 1067, Ci-Ma Quang compôs uma série de *tabelas* que reorganizavam o antigo sistema e o harmonizavam com a nova pronúncia. É o seu dicionário *Lei Piou*

que Needham considera como o exemplo tipo destas tabelações, na origem linguísticas, históricas e filosóficas, que se encontram na base da geometria coordenada: por outras palavras, é deste tipo de sistematização linguística que nascem uma grande parte das matemáticas chinesas. Pertencem a esta categoria de dicionários-tabelas Tong Zhi lüe de Zheng Giao (1150), Zhoug yan yin yün de Zhou De-qusej (1250).

O pensamento europeu só bastante tarde teve acesso ao sistema linguístico e/ou escritural dos Chineses, tal como à sua teoria e à sua ciência da linguagem. Considera-se como ponto de partida da sinologia europeia moderna o livro de Louis Lecomte *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696). O estabelecimento dos jesuítas na China no século XVII foi o canal mais importante do conhecimento da língua chinesa. Nessa época, a Europa ficou seduzida com a escrita não alfabética e em primeiro lugar com os hieróglifos egípcios conhecidos antes da escrita chinesa. Há várias obras que chegam mesmo a «demonstrar» a origem egípcia da escrita chinesa: Athanasius Kircher (*China Ilustrata,* 1667); John Webb, Joseph de Guignes (*Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne,* 1760), etc. Alguns anos mais tarde de Pauw dissipou esta ilusão, mas a verdadeira sinologia moderna só começou no século XIX, com o ensino de J.-P. Abel Rémusat no Colégio de França em 1815.

V. A LINGUÍSTICA INDIANA

Na Índia, a organização da linguagem e da reflexão que a ela se refere, tomou uma direcção totalmente diferente da das civilizações mencionadas até agora, e talvez constitua a mais antiga base da abstracção linguística moderna.

Em primeiro lugar, a escrita que, noutras culturas, era de tal modo indissolúvel da língua que o seu próprio funcionamento dispensava uma teoria propriamente linguística da significação, só tem para os Indianos um papel secundário. Conhece-se muito mal a antiga escrita dessas regiões, a de Mohanjo-Daro (3000 antes da nossa era); a escrita *brâmane* (300 antes da nossa era) é silábica, mas contrariamente à escrita egípcia e, em parte, à escrita sumérica, dissolve as próprias sílabas e marca os fonemas que as compõem.

Esta quase-ausência de escrita a princípio, com o esforço de memória que indubitavelmente implicava e, por fim, esta fonetização da escrita tardia são muito sintomáticas do facto de que a linguagem tendia a sair do real do qual outras civilizações mal a distinguiam, e de que o funcionamento linguístico se «mentalizou»

como um funcionamento *significante,* com um sujeito que é o local do sentido. O homem e a linguagem são assim implantados como um espelho que reflecte um exterior. Desenvolveram-se então teorias altamente elaboradas sobre o sentido, o simbolismo, o sujeito, nas quais a moderna ciência da linguagem encontra lentamente o seu ponto de partida.

Uma terceira particularidade da concepção da linguagem na Índia consiste no facto de as teorias indianas terem sido construídas a partir da língua da *literatura* védica, o sânscrito, língua dita «perfeita», cujos primeiros testemunhos datam de mais de mil anos antes da nossa era. Essa língua deixou de ser falada no século III antes da nossa era e foi substituída pelo *prakrit,* o que obrigou à decifração dos textos poéticos (míticos ou religiosos) de uma língua morta: foi essa decifração da poesia que já não se falava que deu origem à gramática de Panini e a toda a linguística indiana. Ora, essa linguística encontrava nos textos que decifrava uma concepção da fala, do sentido e do sujeito que já tinha sido elaborada pelos Rgveda. Assim, a linguística inspirava-se nos textos que decifrava e a ciência nascente fazia-se intérprete de uma teoria já existente, registada pelos textos sagrados. Portanto a fonética e a gramática indianas organizaram-se em estreita relação com a religião e o ritual védicos, e representam o «estrato» linguístico dessa religião.

Com efeito, a Fala (*vāc*) ocupa um lugar privilegiado nos hinos védicos, que testemunham (X, 71) que, sob a égide de Brhaspati, o «senhor da fala sagrada», «se atribuíram nomes às coisas». Os Sábios impuseram a fala ao pensamento, como «nós purificamos o grão através da peneira». A obtenção e o uso da fala são um *sacramento* (*samskrta*) e/ou um acto que está relacionado com o acto sexual: a alguns a fala «abriu o seu corpo como uma mulher com ricos adornos o fez ao marido».

Mas os textos védicos procedem a uma sistematização «científica» da fala. O hino I, 164 do Rgveda (v. 45) diz que o discurso «mede quatro partes» das quais «três se conservam secretas, não são postas em movimento», só conhecemos a quarta que é a língua dos homens. Louis Renou (*Études védiques et paniniennes*), ao comentar este parágrafo, pensa, como Geldner e Strauss, que se trata da «parte transcendente da linguagem, aquilo a que numa data ulterior se chamará o *brahman* do qual se diz, como da *vāc,* que o homem só está em estado de reconhecer uma parte mínima». Temos aqui um primeiro desdobramento do processo linguístico (significante), que visa captar o acto da significação, e que o racionalismo ocidental moderno tenta encontrar tomando para isso vias diversas: o «inconsciente» (em psicanálise), a «estrutura profunda» (em gramática transformacional). Na Índia, o *brahman,* «fala sagrada, palavra mágica», desdobrava-se em: 1. palavra material (*sábda brahman*) de que o *átman* é uma manifestação; e 2. palavra transcendente (*para-brahman*). Esta oposição tem repercussões nas teorias dos filósofos da linguagem e produz a distinção *dhvani/sphota* à qual havemos de voltar. Insistamos uma vez mais no facto de que a reflexão linguística depende directamente da concepção religiosa de que são testemunhos os textos sagrados, e ela mesma faz parte desses textos, pelo menos a princípio. Estes textos sagrados são consagrados em grande parte à linguagem e à significação, ligam-nas intimamente ao ciclo da sexualidade e da reprodução, e constroem assim uma concepção do homem como processo infinito de dife-

renciação cósmica. Neste universo sistematizado em que cada elemento obtém um valor simbólico, a linguagem — simbolismo primeiro — ocupa o lugar de honra. A sua ciência, a gramática, chama-se «ciência suprema-purificante de todas as ciências», «a via real isenta de desvios», e que «visa realizar o supremo objecto do homem».

Entre as gramáticas mais conhecidas, é necessário citar a célebre gramática de Panini que data, segundo se crê, de aproximadamente quatro séculos antes da nossa era. É uma obra em oito livros (*astadhyāhyi*) que são constituídos por 4000 *sūtra* ou máximas. Este texto relativamente recente reúne a massa das teorias linguísticas precedentes, transmitidas oralmente. A gramática, traduzida na Europa por Böhtlingk (1815--1840) e de que há uma edição francesa feita por L. Renou, espanta-nos pela precisão das suas formulações que tanto se referem à organização *fónica* como à *morfologia* da língua *sânscrita*.

Observemos primeiro, como Renou, a estreita relação entre a *gramática* e o *ritual* em sânscrito. Assim, os casos gramaticais não têm designações especiais, mas são marcados por índices numéricos, *prathamā*. Este tipo de indicação parece provir de um ritual onde várias noções (dias, ritos, modos musicais, etc.) eram evocados por ordinais. Em contrapartida, as funções dos casos em relação ao processo verbal, os *kàraka* (isto é, tudo o que faz com que a acção verbal se efectue) são indicadas por nomes com um aspecto fortemente individualizado entre os quais predomina um grupo de derivados da raiz *kr...*, *karman* = «acção, rito». Podem-se apresentar vários exemplos em apoio desta tese da dependência directa da gramática em relação ao ritual, e da origem ritual da linguística

indiana, dificilmente isolável de todo um conjunto religioso.

Nesta relação incessante com a recitação litúrgica dos textos sagrados, a gramática indiana apresenta uma teoria complexa sobre a matéria *fónica* da língua: sobre os sons, a sua articulação, a sua ligação com a significação. A terminologia referente a este nível designa que o som é concebido como uma matéria que garante a realidade dessa vibração que é o sentido da fala. Assim, *aksara,* «sílaba», provém do texto religioso *naksarati,* «aquilo que não se escoa», ou antes, «a base imperecível do discurso». O fonema, *varna,* tinha a princípio o sentido de «coloração»... Os elementos fónicos foram classificados segundo o modo e o ponto de articulação das consoantes seguidas das vogais e dos ditongos, para formarem cinco séries de correlações chamadas *vargas*. Havia uma teoria subtil sobre a articulação, ligada a uma significação religiosa e a uma teoria complexa do corpo humano, que distinguia os diferentes movimentos dos lábios (abertura, fechamento), da língua contra os dentes (constrição), da glote, dos pulmões, da ressonância nasal, etc., como produtores de fonemas, carregados já (por causa da sua produção corporal) de um sentido bem definido.

A teoria do sphota, construída a partir destas bases, encontra-se primeiro em Patanjali que viveu no princípio da era cristã e que escreveu comentários sobre os *sūtra* de Panini, tal como sobre os *vārtika* de Kātyāyana. Esta teoria, extremamente subtil e inesperada para os nossos modos de pensamento, confunde os sábios contemporâneos. Alguns filósofos e gramáticos consideram que o termo sphota designa um protótipo da palavra que a própria palavra já contém intrinsecamente. Para outros, trata-se da sonoridade

da palavra na sua totalidade e como portadora de sentido independentemente da combinação das letras: o sphota não é exactamente os sons de uma palavra na ordem das suas letras, mas os sons ou qualquer coisa que lhes corresponde refundidos num todo indivisível. Assim, no momento da pronúncia, os sons vêm cada um por sua vez, mas o sphota só aparece no fim da articulação de todos os sons da palavra, quando os sons da totalidade morfológica são emitidos com o sentido que lhes é inerente. Etimologicamente sphota significa «explosão, rebentação», e, por conseguinte, o ponto onde o sentido explode, se espalha, germina, se engendra.

Panini distinguia os sons do discurso, *dhvani,* do sphota que ele concebia como uma *matriz* de letras com vogais longas e breves. Para Patanjali o sphota parece ser fundamentalmente uma estrutura, uma série de consoantes e de vogais breves e longas ou, como se diz actualmente e como o interpreta J. Brough, «uma sucessão de unidades fonemáticas» (aliás o sphota pode ser representado por uma só letra).

Em Bhartrhari, linguista posterior a Panini e a Patanjali e cujos trabalhos, provenientes de uma reflexão sobre a escola paniniana, se situam por volta do século V, a teoria do sphota desenvolve-se e altera-se sensivelmente. Verificou-se que, para Bhartrhari, o sphota se tornou «o fundamento ontológico da linguagem». Com efeito, o sphota não é já pronunciável, é aquilo que subtende a pronúncia e o som da fala, o seu sobredeterminante conceptual ou significante, como poderíamos dizer, se esta teoria não estivesse totalmente mergulhada na realidade e se não insistisse tanto na materialidade real em que a prática linguística participa manifestando-a. Sem ser um substancialista — não põe o problema de saber se o sphota é ou não uma substância sonora — Bharthrari faz emergir a sua teoria de uma reflexão sobre o real em movimento, tornando-se o sphota a *unidade mínima* desse universo infinitamente divisível e por causa disso transformável. Citemos uma longa passagem que dá testemunho deste realismo transformador:

«Os sons produzem uma disposição só no ouvido, ou só na fala, ou nos dois: estas são as três teses entre as quais se dividem os partidários da manifestação. A concentração mental, um colírio, etc. [produzem] uma disposição só no órgão sensorial; enquanto para receber um perfume é uma disposição no objecto [que é requerida]. Se a vista opera por contacto, considera-se que a luz produz uma disposição simultaneamente no objecto e no órgão; o processo para o som é idêntico. Considera-se [aqui] que o som e o sphota são recebidos conjuntamente; outros pensam que o som não é perceptível, enquanto outros o supõem [dotado de uma existência] independente».

O desdobramento som/significação (som/fala) e a estreita dependência dos dois num mesmo *processo, acto, movimento* em que o sphota é como que o germe ou o átomo, um átomo da dependência simultaneamente fónica e significativa, é expresso do seguinte modo:

«Quando uma fala é manifestada através de sons, a sua forma própria é determinada graças a ideias [parciais] indescritíveis que concorrem para a sua apreensão. Quando a ideia, cujo *germe foi produzido pelas ressonâncias,* chega à maturidade com o último som, a fala fica determinada. É a incapacidade do locutor que faz com que ele veja como realmente existentes os *elementos verbais intermédios que não existem.* Na realidade não são mais do que meios de apreen-

são. A aparência de uma diferenciação afecta constantemente o conhecimento da fala. A fala está estreitamente ligada à ordem de sucessão, e o conhecimento apoia-se no objecto a conhecer. Tal como a apreensão dos primeiros números é um meio de conhecimento dos outros números [superiores] embora sejam diferentes estes daqueles, assim a audição de elementos verbais diferentes [daqueles que pretendemos conhecer] é um meio para o conhecimento destes últimos. Estes [elementos verbais] diferentes que revelam cada um letras, palavras e frases, sendo absolutamente diferentes uns dos outros, misturam, por assim dizer, os seus poderes. Tal como, nas primeiras percepções que temos de um objecto ao longe e na obscuridade, o alteramos e o determinamos como outro [diferente daquilo que ele é], assim, quando uma frase se revela, as causas da sua manifestação dão em primeiro lugar à ideia a forma de uma divisão em partes. Tal como há uma ordem fixa de sucessão na transformação do leite e de um germe, assim há uma *ordem de sucessão fixa* nas ideias dos auditores. Mesmo se fossem as próprias ideias que tivessem partes, a divisão da sua forma *proviria da ordem de sucessão dos sons;* mas são elas próprias que têm partes, e a *ficção de uma divisão* em partes é um meio [de conhecimento].»

Podemos apontar nesta reflexão do gramático indiano alguns pontos importantes: 1. Para ele, o som («o significante») não é uma simples exterioridade do sentido («significado»), mas produ-lo em germe. A linguística moderna ainda está a começar a meditar sobre o papel do significante na constituição do sentido. 2. A significação é um *processo.* 3. Por conseguinte a morfologia («elementos verbais intermédios», diz Bhartrhari) não existe, «a divisão em partes (do discurso)» é uma falsa aparência. 4. A significação é uma sintaxe ordenada, «uma ordem de sucessão fixa».

Insistamos primeiro na preocupação *analítica* de divisão e de sistematização do acto da fala, que é acompanhada todavia por uma tendência teórica de *síntese:* o linguista procura encontrar o suporte conceptual que corresponde simultaneamente à tentativa analítica que decompõe o sistema da língua, e ao princípio teórico que vê nessa língua um *processo,* da ordem do processo real do universo. Os *dhvani* são os elementos sucessivos da cadeia sonora: sucedem-se segundo uma ordem rigorosa para manifestar o sphota que não é da mesma natureza que os *dhvani.* Enquanto os *dhvani* são da ordem das «partes», o sphota é aquilo que é conhecido por meio da repartição, a saber a *acção.* «Esta energia que se chama fala tem por assim dizer a natureza de um ovo (primeiro indiferenciado e produzindo um pavão com cores variadas). O seu desenvolvimento faz-se sucessivamente, parte por parte, à maneira de uma acção [de um movimento].»

Esta acção significante é, para Bhartrhari, infinitamente divisível: os seus elementos mínimos não são *fonemas.* A linguística indiana vai mais longe do que a fonologia europeia (chega a ter em conta a nossa noção de «merisma», traço distintivo dos fonemas) e declara que não se pode parar na divisão da cadeia sonora em elementos sempre mais pequenos, dos quais os últimos seriam tão ínfimos que se poderiam chamar «indescritíveis», *anupàkhyeya.* Com efeito a atomização da matéria linguística não tem fim: «Se só há palavras numa frase e fonemas numa palavra, então nos próprios fonemas deveria haver uma divisão em partes de fonema como [há uma divisão] em átomos. E como

as partes não estão em contacto [umas com as outras], não poderia haver nem fonema nem palavra. Se estas últimas são inexprimíveis [não existentes: *avyapadesya*] a que é que nos podemos referir?» Justamente para remediar este «desfalecimento metafísico» (como se diria actualmente) da realidade e sobretudo da realidade linguística, que produz esta divisão do conjunto linguístico (frase, palavra, som) até ao infinito, Bhartrhari admite o sphota que é diferente desta descontinuidade embora seja revelado por ela. Para ele o sphota é aquilo que dá uma coexistência aos átomos discursivos, garante a sua unidade na palavra e na frase. Na linguagem o sphota é a unidade — simultaneamente sonora e significante — do infinitamente diferenciado. Observe-se a dialéctica que se joga por este e neste termo que, de repente, se torna o eixo através do qual a linguagem, concebida agora como movimento, se junta ao real como mutação. Isto quer dizer que com o sphota a linguagem se torna não apenas um processo, mas também um acto, um movimento, e que o significante se insinua sob o significado para formar em acção o sentido; mas que além disso, essa dependência se oferece como o reflexo da dependência do mundo real: a significação, recusando isolar-se, segue à distância o real contínuo-descontínuo e em mutação constante.

Esta teoria do sphota encontra o seu correspondente na teoria da *frase*. Antes de Bhartrhari, a gramática indiana propôs uma classificação das partes do discurso, fazendo uma distinção entre *nome* e *verbo*. Houve depois várias discussões entre gramáticos e filósofos a respeito da pertinência dessa distinção; destacam-se dois pontos de vista: o ponto de vista morfológico que participa da distinção, e o ponto de vista

teórico ou antes sintáctico que participa em princípio da não-distinção destas categorias cuja diferença só aparece segundo a sua *função* no interior do enunciado. Por seu lado, e sempre numa óptica morfológica, Patanjali distinguia quatro categorias de palavras: «Para as palavras, escreve ele, o modo de aplicação — *pravrtti* — é quádruplo: há as palavras que [se aplicam] a uma classe — *jātiśabda;* as que [se aplicam] a uma qualidade — *gunaśabda;* as que [se aplicam] a uma acção — *kriyāśabda;* e em quarto lugar, as que [se aplicam] ao acaso — *yadrcchāśabda.*»

Bhartrhari abandona este ponto de vista morfológico e esboça uma teoria da frase que, sendo um processo, é a única realidade completa do sentido. As palavras não significam no exterior da sintaxe frástica. Por outras palavras, a sintaxe não é uma simples transposição da morfologia, os «termos» não existem antes e sem as «relações» no conjunto enunciado; é a sintaxe que dá realidade ao sentido. Uma abordagem sintética caracteriza a teoria de Bhartrhari que se estende, para além do sphota, às grandes unidades do discurso. Opõe-se por conseguinte à distinção nome/verbo: cada frase é para ele simultaneamente nome e verbo, ainda que as duas categorias não estejam manifestadas. «Visto que o objecto é representado como associado ao facto de ser ou como residindo no não-ser, é a frase que é utilizada. Nenhum objecto de palavra é conhecido sem que esteja associado a uma acção; por isso, real ou não, não o encontramos (sem isso) na comunicação pela fala. Não tomamos em consideração uma expressão que comporte apenas uma coisa real [*sat*] sem que esteja relacionada com a expressão de uma acção: «existiu, existe ou não existe». Se um sentido deve ser expresso por um verbo e se apoia em meios de

realização, a necessidade de complemento (do verbo) não deixa de existir enquanto não se exprimirem as coisas (que são os meios de realização). *A acção, por ser o aspecto principal do sentido,* é aquilo que distinguimos em primeiro lugar. Os complementos são utilizados para o que fica por realizar; quanto ao resultado, é aquilo que incita à acção».

Neste raciocínio, em que dificilmente isolamos o que se refere à linguagem e o que é geralmente filosófico, compreendemos que *a acção* de que se trata é o outro nome da *significação:* o termo denota o sentido como processo, o acto de linguagem é como que uma produção do sentido. Vemos desenhar-se aqui uma concepção da significação que não encontra os seus fundamentos nas palavras isoladas (nomes, verbos, etc.), isto é, em *partes* (para Bhartrhari «a divisão é uma ficção»), mas na transformação dessas partes num enunciado completo, no processo da geração desse sentido que se constrói como uma verdadeira «árvore transformacional» (estamos apenas a modernizar) e não como um todo dividido em partes. Modernizando ainda as teorias indianas, podemos dizer que a concepção (criticada por Bhartrhari) de Sabara é uma teoria «estruturalista»: «A acção não é nada, a linguagem só exprime coisas postas em relação». Enquanto a concepção de Bhartrhari é uma concepção «transformacional» (ver p. 353) analítico-sintética. Esta última baseia-se uma vez mais na distinção que assinalámos a princípio entre: 1. um funcionamento pré-sentido em que os elementos se associam de uma forma não sucessiva e engendram um processo que conduz a 2. uma fala ordenada, sucessiva, linear, comunicada, e que é a única que possui um sentido. O sentido é estabelecido pelos interlocutores depois dos factores de manifestação terem sido manifestados. A fala não manifestada é *conhecida* de uma forma sucessiva e silenciosa; mas é na fala não sucessiva que o pensamento permanece desenvolvendo-se nela, por assim dizer...», conclui Bhartrhari.

Por fim, na sua teoria da significação, a linguística indiana aproxima-se daquilo a que chamamos actualmente uma *teoria da enunciação.* Admite como elementos indispensáveis para a produção do sentido a função do sujeito falante, do destinatário, da situação locutória, a posição espacio-temporal do sujeito, etc.: «O sentido das falas distingue-se segundo o contexto verbal, o contexto de situação, o fim visado, a conveniência, segundo o espaço e o tempo, e não segundo a forma das falas», observa Bhartrhari. Vemos que a gramática indiana, longe de ser uma simples sistematização de um objecto fechado, «em si», a língua, ultrapassa amplamente o seu fechamento, e pensa-o numa relação entre o sujeito e o seu exterior, susceptível de explicitar a significação. «Sabendo-se que um sentido (um objecto de palavra) tem todos os poderes (isto é, todas as funções possíveis numa frase), ele é determinado tal como *o locutor o quer exprimir* [*vivaksita*] e com a função que lhe quer dar. Por vezes exprime uma relação entre sentidos muito afastados; por vezes aquilo que está em contacto é conhecido como não em contacto. Há separação de sentidos conjuntos e conjunção de sentidos separados. Há unidade do que é múltiplo e multiplicidade do que é o contrário. Devido ao facto de um sentido poder ser tudo ou não ser nada, é a fala que é determinada como único fundamento [da intenção daquele que fala], porque os seus poderes estão completamente estabelecidos».

Apenas esboçámos aqui alguns aspectos da complexa ciência da significação que foi elaborada na Índia, e na qual o problema da linguagem ocupa uma situação-chave, um lugar de charneira. Observemos de passagem que a *lógica* indiana, em estudos de uma importância considerável, se ocupa também das regras da construção linguística, para chegar a conclusões que foram esclarecidas nos nossos dias por J. F. Stall, e que são diferentes das da lógica aristotélica.

VI. O ALFABETO FENÍCIO

Fiéis a uma atitude evolucionista e europocentrista, alguns linguistas consideram que a escrita alfabética de que se servem hoje em dia todos os países, à excepção dos do Extremo Oriente, é o resultado do «desenvolvimento intelectual» ou de uma evolução indispensável que os não-alfabéticos não conseguiram realizar. Esta concepção, que toma como ponto de partida a consciência linguística que os Gregos nos legaram, está presa a uma abordagem bastante tardia da linguagem, estabelecida como norma e excluindo assim qualquer outra apreensão do funcionamento significante. Parece-nos mais rigoroso, sem falarmos de uma evolução da escrita e/ou da concepção da linguagem, estabelecermos um princípio de *diferença* entre os tipos de concepções da linguagem, marcados tanto nos tipos de escrita como nas próprias teorias explícitas.

Com efeito, é evidente que uma escrita ideográfica traduz uma concepção da linguagem para a qual e na qual a coisa, a noção e o vocábulo formam um conjunto unido pela marca do «carácter». Mas nesse sistema, o fonema constitui um registo à parte, dei-

xando aos grafemas a liberdade de reconstruirem uma sistematização lógico-semântica em que se reflecte toda uma cosmogonia. Como se, através dessa língua-escrita, se estabelecesse uma comunhão entre o exterior e a distância da linguagem, um *sacer* — um sacramento do homem/escrita e do real/cosmos. Dir-se-ia que as escritas ideográficas e hieroglíficas praticam a linguagem sem a *entenderem:* sem entenderem a sua autonomia ideal e fonética, separada daquilo que ela designa. Praticará ela uma «língua» no sentido corrente do termo? ou uma ordenação do cosmos em que aquilo a que chamamos «língua», isolando-o do sincretismo fundamental, é apenas um actor do «sacramento»?

Em contrapartida, uma prática da língua completamente diferente dissocia a cadeia falada daquilo que ela marca, concebe-a como que livre da sua opacidade semântica e cósmico-classificadora, e *entende*-a como um objecto em si para analisar os elementos desse objecto — os fonemas — que, por si mesmos, não se aplicam a nenhum objecto ou fenómeno real. Chega-se assim ao isolamento do *fonema* que é marcado por um sinal apropriado e constante: a *letra* já não designa um sentido ou um objecto, nem sequer tem uma função de evocação do proceso significante como no caso do sphota indiano, mas é apenas um elemento da cadeia sonora.

Como é que se podem explicar estas diferenças na concepção do funcionamento significante, que se objectivam através das diferenças entre a letra e o ideograma? A escrita egípcia, que delineou, como já vimos, uma evolução que a aproximava de uma análise-marcação da substância fónica da língua, quase independente do referente e do significado, não produziu um alfabetismo. A escrita chinesa fica ainda mais longe desse processo. Foi no mundo siro-palestiniano, e mais particularmente entre os Fenícios, que se produziu uma notação puramente fonética das línguas por meio de um número limitado de signos, indubitavelmente silábicos, que deram mais tarde o modelo do alfabeto que marca cada fonema. Podemos supor, como M. Cohen, que esta fonetização da escrita que conduziu a um alfabeto «pode ter correspondido também a um estado social que permitia ao mesmo tempo uma certa autonomia dos indivíduos», um enfraquecimento dos Estados centralizados e uma emancipação do indivíduo «em relação aos sacerdotes e aos reis» que levou à formação de uma consciência individual. Esta explicação socio-histórica, que relaciona a emancipação do indivíduo com a emancipação do significante, e por conseguinte o átomo-sujeito com o átomo-letra, é formulada por J. Needham. Sem afirmarmos que se trata aqui de uma relação de causa e efeito, podemos observar efectivamente que o tipo de escrita ideogramática está muitas vezes associado a um modo de produção dito «asiático» (grandes colectividades produtoras e interdependentes, geridas directamente por um organismo central, sem unidades isoladas citadinas e «democráticas» no sentido grego do termo); ao nível do pensamento científico, essas sociedades desenvolvem uma lógica dialéctica correlativa, anti-substancial (como a lógica da ciência chinesa). O alfabetismo grego, pelo contrário, tem como correlatos, ao nível sociológico, unidades de produção isoladas e fechadas sobre si mesmas, um desenvolvimento da consciência individual na ideologia, uma lógica da não-contradição na ciência (a lógica aristotélica).

Geralmente considera-se a escrita fenícia como a antepassada do alfabetismo moderno. Nesta escrita dis-

tinguimos um *alfabeto fenício arcaico* e uma escrita fenícia sensivelmente diferente da primeira. Os mais antigos documentos que atestam o alfabeto fonético arcaico datam dos séculos XIII-XI antes da nossa era e foram encontrados nas inscrições da cidade de Byblos que foi uma encruzilhada de populações e uma ponte entre a Síria e o Egipto. Sem podermos precisar exactamente a data do aparecimento dessa escrita, podemos verificar que não é ideogramática e que não possui caracteres determinativos. Marca a cadeia sonora e decompõe-se em elementos mínimos. A questão que os sábios discutem consiste em saber se esses elementos mínimos são *sílabas* ou *sons,* isto é, consoantes que sugerem mais ou menos aproximadamente a vogal precedente. Segundo Meillet, Pedersen, e mesmo Weil, a escrita fenícia é *silábica:* limita-se «a anotar a sílaba, isto é, uma realidade sempre pronunciável e fácil de isolar», embora «da sílaba só anote a consoante, elemento essencial para indicar o sentido, deixando que a vogal seja fornecida pelo leitor» (Meillet).

Février vai mais longe ao afirmar que a escrita fenícia não separa apenas sílabas, mas isola *consoantes* e constitui-se assim como um «verdadeiro alfabeto consonântico». No entanto, Février esclarece que este alfabeto fenício «não é aquilo a que costumamos chamar alfabeto, isto é, uma escrita que analisa cada palavra nos seus elementos fonéticos constitutivos, consoantes e vogais, atribuindo um signo especial a cada um desses elementos, tanto às vogais como às consoantes». Com efeito o alfabeto fenício destaca apenas «o esqueleto consonântico da palavra» e nunca chegou a um alfabetismo pleno, como o que os Gregos utilizaram, segundo parece, de improviso e espontaneamente. Embora reconheça que a escrita fenícia é fonética,

Février observa que ela é «incompletamente fonética»: «É uma escrita que baniu os ideogramas, mas que, no fundo, continua a ser até certo ponto ideográfica, visto que anota a raiz, sem ter em conta a vocalização que esta pode receber». Esta observação explica-se à luz das particularidades das línguas semíticas que conservaram até aos nossos dias um alfabeto consonântico. Nestas línguas, a raiz de uma palavra, isto é, o seu elemento constante que possui o sentido global e não depende da função sintáctica, é representada pelas consoantes dessa palavra. A raiz QTL, que possui o sema «matar» em hebreu, pode pronunciar-se QeTóL, «matar», QôTéL, «matando», QâTúL, «morto», QâTaLun, «nós matámos». Compreendemos pois como é que uma escrita pode funcionar eficazmente, sem criar confusões, marcando apenas a raiz consonântica decomposta nos seus elementos componentes. Por outro lado este tipo de escrita que marca a chave da palavra parece, escreve Février, «estar mais próximo da ideografia primitiva do que o silabismo para o qual tendem por exemplo as diversas escritas cuneiformes».

Desenvolveram-se vários ramos de escrita semíticos a partir do «alfabeto» fenício, que se difundiu entre os povos circunvizinhos: o alfabeto paleo-hebraico, a escrita samaritana, etc. A bacia mediterrânica — Grécia, Chipre, Malta, Sardenha, África do Norte —, tendo sido colonizada pelos Fenícios, sofreu a influência da sua escrita (um dos resultados é a escrita púnica de Cartago).

Há uma questão referente ao alfabeto fenício que chama a atenção dos especialistas: donde é que provém a forma destes caracteres, o seu nome e a sua ordem na classificação do alfabeto? Supõe-se que a ordenação dos caracteres em alfabeto se deve a razões

pedagógicas e que «foi a semelhança gráfica dos caracteres que determinou a ordem que lhes foi atribuída» (Février). Quanto à forma das «letras»-consoantes, ela evoca a imagem do objecto cujo nome começa pelo som que a letra marca. Assim *alef* 𐤀 signifca em hebreu «boi», e a sua forma mais antiga, encontrada nas inscrições de Ahiram, parece reproduzir uma cabeça de boi com os seus cornos. Portanto a letra pode ter sido tomada por empréstimo a uma escrita ideográfica, e a sua denominação talvez se deva, segundo uma hipótese de Gardiner, a um método *acrofónico:* «Os Semitas davam ao ideograma tomado por empréstimo a denominação que lhe correspondia na sua língua e conservavam o primeiro som dessa denominação como um valor agora alfabético do signo».